

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

SOCIOLOGIA

Ciclo XXVII

Settore Concorsuale di afferenza: 14/C2

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/08 - Sociologia dei processi culturali e comunicativi

**LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE DI GEORG SIMMEL
LA RELAZIONE COME FORMA SOCIALE VITALE**

Presentata da: Davide Ruggieri

Coordinatore Dottorato

Relatore

**Chiar.mo Prof. Ivo Colozzi
Donati**

Chiar.mo Prof. Pierpaolo

Esame finale anno 2015

INDICE

Introduzione	<i>La relazione come forma sociale vitale</i>	p. 1
---------------------	---	------

Cap. 1 La relazione come oggetto sociologico

1.1.	<i>La questione sociologica della relazione in Georg Simmel</i>	p. 12
	<i>Excursus 1. Emergenza e relazione. Osservazioni e implicazioni teoriche del paradigma relazionale-emergentista</i>	p. 38
	<i>Excursus 2. Struttura o funzione? Talcott Parsons sul concetto di Wechselwirkung</i>	p. 52
1.2.	<i>Il modello "geometrico" simmeliano di sociologia: la relazione come rete</i>	p. 68

Cap. 2 La relazione come scambio

2.1.	<i>Ontologia sociale del denaro in "Philosophie des Geldes"</i>	p. 82
2.2.	<i>Differenziazione e complessità sociale: l'individuo e l'economia della reciprocità</i>	p. 105
	<i>Excursus 1. Al di là della prospettiva strutturale nell'analisi della relazione come "network": un confronto con la sociologia relazionale di Fuhse</i>	p. 120

Cap. 3 La relazione nelle indagini sociologiche simmeliane

3.1.	<i>La metropoli e la condizione dell'uomo moderno</i>	p. 138
3.2.	<i>Il conflitto come forma di associazione</i>	p. 148
3.3.	<i>La moda come relazione</i>	p. 159
3.4.	<i>Il povero e lo straniero tra integrazione ed emarginazione sociale</i>	p. 170

Cap. 4 La relazione come oggetto culturale

4.1.	<i>La questione sociologica del paesaggio</i>	p. 180
4.2.	<i>La relazione sociale come opera d'arte</i>	p. 189
4.3.	<i>Il conflitto della cultura moderna: vita, cultura e struttura sociale in un'ottica relazionale</i>	p. 200
4.4.	<i>Sociologia della religione: l'immanente e il trascendente nella società moderna</i>	p. 210

Conclusioni	p. 223
--------------------	--------

Bibliografia	p. 234
---------------------	--------

Introduzione

La relazione come forma sociale vitale

Mi sia concessa una citazione a guisa di premessa metodologica alle motivazioni e al metodo che sono stati osservati per la stesura della seguente tesi di dottorato, premessa che mutuo da una felice formula di Jeffrey Alexander e che ho ritenuto di estremo valore per le mie indagini: “Social science discoveries are textually mediated by classics” (Alexander 1988: 99). È un po’ quello che è accaduto con questa ricerca.

Effettivamente, quando si fa ricerca in sociologia, si pensa ai classici (come nel caso di Simmel, Weber, Sombart, Durkheim ecc.) non solo come a dei pionieri del pensiero sociologico, ma anche come imprescindibili *frames of reference* - e si finisce spesso per sentirsi come nani sulle spalle dei giganti, per dirla con Nietzsche. Simmel ha indubbiamente fornito, da questo punto di vista, importanti stimoli per la ricerca sociologica ed è stato fonte d’ispirazione per intere generazioni di studiosi, oltre che essersi speso consapevolmente nella fondazione di un sapere ancora in fase embrionale.

Il suo stile ha incontrato, però, non poche resistenze. È questo, ad esempio, il caso di Schnabel che apostrofa in modo lapidario e quasi sprezzante: “Simmel è stato più un animatore che un sistematico, più una persona che ha emesso diagnosi filosofiche sul suo tempo con un’impronta scientifico-sociale, che un solido filosofo o sociologo radicato nell’attività scientifica” (Schnabel 1976: 16).

Donald Levine sottolinea invece l’importanza nevralgica e trasversale che ha svolto Simmel nella sociologia del Novecento, riportando in modo emblematico questo ricordo:

“I recall vividly an exchange with the late Max Horkheimer when he visited The University of Chicago as guest professor in the mid-1950s. At the time, I was pursuing my doctoral research on Simmel and Parsons. When Horkheimer learned that I was working on Simmel, he sighed and remarked, «Ach ja! Simmel ist der einzige Soziologe, den man heute noch lesen kann» (*Simmel is the only sociologist whom one can still read [with profit] today*)” (Levine 1989: 161).

Negli anni ’80 del XX secolo, grazie ad un’importante operazione di riscoperta filologica e teoretica – legata ai nomi di David Frisby e Donald Levine sul versante anglo-americano, da un lato, e a Otthein Rammstedt e Klaus Köhnke sul versante continentale, dall’altro – si

è assistito a una impressionante riscoperta di un classico della sociologia: una vera e propria *Simmel Renaissance* (Blevgat 1989; Aronowitz 1994).

Non che Simmel sia mai stato dimenticato, ma l'eredità del suo pensiero era già stata autodiagnosticata con la potentissima metafora del denaro (si veda il *Diario postumo*). Il suo destino accademico ha probabilmente impedito che nascesse una vera e propria “scuola” – anche se dubito fortemente che in situazioni differenti Simmel avrebbe avuto, per la sua natura teorica e per la sua stessa indole, un proselito sistematico di studiosi. I fatti, tuttavia, dicono che il sociologo berlinese ha fatto “scuola”, in senso lato, nel continente europeo e oltreoceano: il debito intellettuale verso Simmel è davvero sconfinato (tra i suoi allievi e uditori troviamo Robert E. Park, Leopold von Wiese, György Lukács, Siegfried Kracauer, Ernst Bloch, Rainer Maria Rilke, Lou von Salomé, Hermann Schmalenbach, Martin Buber, Sabine Lepsius, Margarete Susman e molti ancora).

Molti studiosi di scienze umane hanno riconosciuto nel suo contributo un punto di svolta notevole nella storia del pensiero e della sociologia, in particolare. Che il seme della sociologia simmeliana sia sbocciato all'Università di Chicago o Harvard, che abbia preso radici presso la *New School of social Research* o presso la Columbia University, che sia legata al nome di Robert Park, di Albert Salomon o Robert K. Merton, di Talcott Parsons o di Alfred Schutz, di Erwin Goffman ecc.: questo è un dato di fatto e non è certo questo il luogo per discutere la storia degli effetti del pensiero simmeliano.

Le vicende legate alla biografia simmeliana ci insegnano, poi, che egli molto si spese per la fondazione della sociologia come scienza autonoma – e molti furono anche i suoi sforzi nell'affermazione della sociologia sia nei circuiti ufficiali (si pensi all'Università, ai contributi su riviste scientifiche, alle associazioni o circoli culturali a cui partecipava frequentemente, alla fondazione della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* nel 1909, della quale prese attivamente parte come “padre” co-fondatore ecc.) sia nei salotti della Berlino di primo Novecento, che vide il passaggio dei più grandi intellettuali del tempo.

Adorno scriveva a riguardo:

“Simmel è figlio della *fin de siècle*, appartiene ad un'epoca in cui per la borghesia colta i contemporanei erano rimasti Kant e Hegel, Schiller e Goethe, già offuscati da Schopenhauer e Nietzsche. Così sono i concetti fondamentali dell'estetica kantiano-schilleriana – libertà e necessità, spirito e natura, forma e materia, quelli su cui si concepisce il superamento di classicismo e naturalismo” (Adorno 1979).

Un primissimo elemento innovativo nel panorama bibliografico esistente, relativo al lavoro di ricerca che qui viene presentato consiste nel titolo della tesi: *La sociologia relazionale di Georg Simmel*, che riassume l'orizzonte metodologico e analitico che si intende assumere. Non c'è nella sconfinata bibliografia scientifica internazionale su Simmel un titolo che richiami al tema della sociologia relazionale, che metta insieme Simmel e la sociologia relazionale. In particolare si è tentato di rispondere al quesito relativo alla “reale” influenza del contributo sociologico simmeliano, inteso come posa della prima pietra nella costituzione della moderna sociologia relazionale, o meglio sarebbe dire nelle diverse proposte e declinazioni che si dicono tali nel dibattito contemporaneo. Emirbayer¹, Crossley (Crossley 2010), la *New School for Social Theory* capitanata da White² e Tilly, Elias (Mongardini 1995), Bourdieu hanno utilizzato alcune delle intuizioni simmeliane (o semplicemente alcune delle sue locuzioni più famose) per legittimare le loro rispettive proposte teoriche. La recente pubblicazione dei volumi *Conceptualizing Relational Sociology* (Powell e Dépelteau 2013) e *Applying Relational Sociology* (Powell e Dépelteau 2013a), che raccoglie i contributi dei più autorevoli studiosi di sociologia relazionale nel dibattito contemporaneo, ha messo in luce ancora una volta una pratica che spesso pare limitarsi al solo esercizio retorico della citazione del testo simmeliano, senza vagliare nel profondo quanto e come fosse possibile la quadratura del cerchio con una teoria relazionale della società.

Donati si è sforzato fin dai suoi primi contributi teorici per la fondazione di una sociologia relazionale (“teoria relazionale della società”) di indicare in Simmel un primo importante referente. Uno degli intenti principali di questa ricerca è di sviluppare le indicazioni che Donati ha segnalato nei suoi contributi sulla fondazione della teoria relazionale della società e provare a rintracciare nei testi di Simmel (attraverso una metodologia “relazionale” e all'interno della cornice epistemologica della sociologia relazionale di Donati) gli effettivi apporti e le lungimiranti intuizioni, oltre che i punti critici e talvolta contraddittori del suo pensiero. Si è tentato, quindi, di andare in profondità, attraverso un'attenta ricognizione testuale dell'opus simmeliano, con l'intento di corroborare ciò che è stato sostenuto (dai vari sociologi relazionali) – per quel che concerne la centralità del

¹ Su quest'aspetto si veda in particolare, oltre al celebre *Manifesto for relational sociology* (1997), il testo scritto con Goodwin *Network Analysis, Culture, and the problem of agency* (Emirbayer e Goodwin 1994).

² C'è un interessante articolo di Emily Erickson dal titolo “Formalist and Relationalist Theory in Social Network Analysis” che individua elementi di continuità della teoria simmeliana nella “nuova” prospettiva della *network analysis* (soprattutto quella newyorkese), in quella che è stata da molti accettata come la “svolta culturale” nella tradizione sociologica strutturalista di Harvard (Erickson 2013).

contributo simmeliano nella fondazione della loro teoria – e di rivisitare criticamente ciò che molto spesso solo superficialmente è stato trattato in modo funzionale .

Nel primo capitolo viene trattata la “categoria sociologica” della relazione nel pensiero simmeliano: essa assume un’importanza centrale nell’elaborazione del programma teorico ed empirico della sociologia simmeliana, fin dai primissimi scritti sistematici dedicati al tema della sociologia. La difficoltà primaria sorge nella traduzione del termine *Wechselwirkung*: azione reciproca, relazione, interazione, reciprocità, scambio (letteralmente “effetto-di-scambio”). I concetti-chiave della teoria simmeliana sono sostanzialmente *Wechselwirkung* e *Vergesellschaftung* (“sociazione”): mentre il primo rappresenta il motore vivo e vitale della relazione sociale, il secondo rimanda alla dimensione “formale”, alla quale queste relazioni pervengono una volta sedimentate e rinsaldate. Forma (della sociazione) e contenuto della relazione sociale – con un evidente richiamo all’epistemologia kantiana e neokantiana – sono indicati da Simmel come gli elementi fondamentali con cui il sociologo astrae dai fenomeni sociali ciò che è “sociale” (ossia *relazionale*). Mentre la forma è spesso da Simmel individuata attraverso delle intuizioni immediate (“impressioniste”, direbbe Lukàcs), cioè attraverso una sua spiccata capacità di rilevare per *insight* i fenomeni sociali (la moda, l’atteggiamento *blasè*, la figura del povero, il conflitto, l’avventura, il paesaggio, la metropoli e la vita dello spirito ecc.) che caratterizzano il moderno, l’aspetto del contenuto riguarda aspetti psicologici che spingono gli individui ad entrare in azione reciproca tra loro e soprattutto gli scopi (quindi l’orizzonte teleologico) di tale associazione. La relazione come “forma” del sociale è quindi il maggiore elemento che emerge in questa prima fase analitica. In questo contesto si è ritenuto opportuno un chiarimento relativo all’interpretazione (e alle palesi omissioni) che Parsons fece di Simmel. Pur riconoscendo nel sociologo berlinese un importante teorico della sociologia, Parsons ha dimostrato un atteggiamento sostanzialmente scettico, legato ad alcune incoerenze da lui rilevate che in realtà mal si adattavano alla sua teoria della struttura dell’azione sociale. Come Levine ha energicamente ed esaustivamente avuto modo di dimostrare, Parsons fece tesoro della lezione simmeliana, ma fu ingeneroso nei suoi confronti. Rispetto a questo stato di cose, la teoria relazionale della società di Donati – letta in un excursus del primo capitolo in chiave “emergentista” – testimonia un superamento dell’anatema parsonsiano verso Simmel, nella misura in cui, anzi, tende a esaltare alcuni aspetti centrali del suo pensiero nella fondazione della sociologia relazionale.

Nel secondo capitolo emergono tutti gli aspetti ambigui e contraddittori nella riflessione simmeliana, soprattutto in riferimento a *Philosophie des Geldes*, che, sebbene rappresenti un testo eccentrico e mediano nella sua produzione intellettuale, è anche il volume nel quale balzano agli occhi ritrattazioni sul tema dell'azione reciproca e variazioni semantiche fondamentali. Viene per certi versi messo tra parentesi il percorso cominciato con la pubblicazione di *Das Problem der Soziologie* (1894): a partire da questo saggio Simmel aveva impostato il suo programma di ricerca nella direzione della fondazione della sociologia come scienza autonoma nell'alveo delle scienze dello spirito.

Per tornare al capitolo dedicato alla filosofia e sociologia del denaro, Simmel legittima una considerazione e trattazione della "relazione" intesa come scambio, reciprocità pura: la qual cosa ha autorizzato gli autori della cosiddetta teoria dello scambio e gli "individualisti metodologici" (in particolare quelli della corrente della *Rational Choice Theory*) a considerare questa proposta teorica come primaria e decisiva nella valutazione dell'azione sociale nei termini di costi e benefici, di "transazioni" riconducibili ad un assetto economicista. Nella prospettiva relazionale avanzata da Donati questo aspetto si limita ad accogliere uno solo dei poli della relazione (secondo lo schema AGIL), in particolare quello strumentale della *adaptation*. È chiaro che il Simmel della *Philosophie des Geldes* non può essere esaustivo nell'elaborazione della teoria relazionale della società, perché – almeno in questo testo – ritratta sistematicamente il tema della relazione nella direzione di un "relativismo" strumentale e retorico. Nell'exkursus di questo capitolo si approfondisce un confronto con la sociologia relazionale che ha preso piede in territorio tedesco (rappresentata su tutti da Jan Fuhse, epigono del pensiero di White, di Tilly, di Luhmann e Bourdieu) con lo scopo di dimostrare che manca una costruzione realmente "relazionale" dell'oggetto di studio (almeno nel senso inteso da Donati) e, soprattutto, il riferimento a Simmel risulta essere funzionale ad una re-intepretazione della *network analysis* in chiave fenomenologica, ma mai esaustivamente relazionale.

Nel terzo capitolo viene passata in rassegna, in una dimensione analitica "relazionale", l'applicazione pratica del modello sociologico simmeliano, tendando quindi di registrare dove il programma teorico funziona anche nella ricerca (per così dire) empirica e dove invece le premesse teoriche vengono del tutto o in parte disattese. Si tratta, nel dettaglio, di quattro paragrafi dedicati rispettivamente al tema della condizione dell'uomo moderno nella metropoli (quindi del rapporto tra individuo e società), del conflitto inteso come forma di relazione, della moda come "fatto sociale totale" e, infine, della figura del povero e dello straniero come modelli di dinamiche relazionali di inclusione/esclusione sociale.

Nel quarto capitolo, infine, si analizzano alcune prospettive d'analisi simmeliana (legate in particolare all'estetica sociologica e alla sociologia *della* religione) che possono rappresentare un nuovo peculiare campo d'applicazione della teoria relazionale della società. In altre parole, si tratta di vedere come le intuizioni simmeliane possano costituire un orientamento per la ricerca sociologica contemporanea nell'individuazione della "forma della relazione" in fenomeni estetici o religiosi. Simmel (come emerge in particolare nei suoi scritti maturi) avanza energicamente la necessità di non rinunciare alla sfera della "trascendenza" nell'analisi dei fenomeni sociali, come indicato dal modello relazionale di Donati. Questo aspetto riguarda in particolare la sfera della *latency* (nello schema relazionale AGIL) e quindi l'assetto valoriale che condiziona e interviene nella scelta dell'attore sociale. Non manca anche in questo capitolo l'ancoraggio alla sfera del *Leben*, ovvero della società intesa come "forma sociale vitale". Si fa un po' il verso, in questo caso, alla famosa locuzione di Marcel Mauss che definiva il dono come "fatto sociale totale", ovvero un fenomeno in cui sono attivate una serie di elementi che coinvolgono nella totalità l'individuo che entra in questo ordine logico "emergente", il denominatore comune di un gran numero di attività sociali e vitali, solo apparentemente eterogenee.

Definire la relazione come "forma sociale vitale" significa indicare in essa l'oggetto fondamentale della sociologia (relazionale) che si dà, seguendo la teoria simmeliana, come "forma" (*Form*) dell'azione reciproca (*Wechselwirkung*) che è quella sorta di "forza di gravitazione universale" che permette, tra gli individui, l'emergenza di quell'ordine nuovo che è il sociale (relazione). La forma tiene collegati i poli della strumentalità o dei mezzi (A) e dei fini situati (G). Il fatto che si tratti di un aspetto che lega insieme gli individui, secondo codici normativi, rimanda al polo funzional-relazionale dell'integrazione (I). Questa "forma sociale" è, inoltre, vitale, nella misura in cui attinge sempre (e ritorna) alla dimensione originaria e autentica del *Leben*, della vita intesa come eterno fluire che tuttavia di "forme" (che possono darsi nella dimensione dei valori culturali, religiosi, artistici ecc.) ha bisogno per riconoscersi e attuarsi (L). La relazione è il "terreno di incontro" tra ciò che è per così dire pre-sociale nell'essere umano (la *natura umana*) e meta-sociale (le *realità ultime*) (Archer 2007), così come la stessa sociologia è per Simmel, come sostenuto nel suo capolavoro *Soziologie*, disciplina mediana, delimitata da "due campi filosofici" – la teoria della conoscenza e la metafisica dei campi particolari (Simmel 2014: 87 e ss.).

La vita è intesa da Simmel bergsonianamente e nietzschianamente come il continuo e incessante superamento di se stessa: un eterno fluire che tuttavia necessita di una forma, di una maschera, di una struttura. In questo senso la dialettica simmeliana di *Mehr-Leben*

(più-vita) e *Mehr-als-Leben* (più-che-vita) – evidenziato in modo esemplare da Antonio Banfi che ne fu epigono e testimone diretto – è da leggere come la fondazione metafisica di una configurazione sociale e culturale in cui le “forme” sono mediazioni essenziali per la comprensione del fenomeno della vita nella sua complessità e nella sua totalità.

La relazione sociale è, dunque, l’espressione vivente divenuta “forma” autonoma di un’istanza essenziale di tutti gli attori sociali che entrano in azione reciproca tra loro (ovvero generano società).

Secondo il giudizio di Scott Lash (in un saggio che s’intitola sintomaticamente *Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age*), Simmel ha tentato di mostrare come nella storia della cultura ci sia stata un’evoluzione legata al rapporto tra lo “spirito” (*Geist*) umano e la costellazione valoriale-formale che ha assunto sempre una configurazione determinata dalla contingenza storico-sociale. Da questo punto di vista, dunque, la forma (o il valore) fondamentale di riferimento – che ha caratterizzato le singole forme di interazione socio-culturale e quindi umana – è mutato in funzione della cornice storica di riferimento. Simmel non espone una teoria in cui è definito in modo chiaro il rapporto di causazione tra le due sfere (ovvero cosa abbia determinato cosa³), lascia intendere che esiste un rapporto di interazione attiva, dinamica tra la sfera soggettiva dello spirito e il suo contenuto oggettivo:

“God is to Christianity what nature is to the Renaissance and Enlightenment. From the 19th century, Simmel sees ‘society’ (*Gesellschaft*) as playing such a role. This is challenged by «life» from the turn of the 20th century. In each case – in this transition from God to nature to society to life – Simmel sees the hegemonic category as a «value». In each case it is a «form»” (Lash 2005: 4).

Simmel ha voluto dimostrare, soprattutto nei suoi ultimi lavori, che tutto ciò che riguarda la sfera del sociale va innanzitutto indagato come un fenomeno “vitale”, che afferisce e affonda le proprie radici nella sfera profonda e sfuggente del *Leben*. La forma sociale è vitale nella misura in cui nasce dalla vita e si riempie di vita: questa è, per dirla con Giordano Bruno, sia *natura naturans* (aspetto generativo) che *natura naturata* (forma riconoscibile che “ospita” la vita). Ciò che è “vita” rimanda, nella semantica e nel lessico simmeliano, alla sfera di un altro concetto chiave della fase matura di Simmel: *Geist*. L’autore di riferimento per comprendere la natura di questo *Geist* e il rapporto conflittuale

³ Su quest’aspetto Lichtblau ha ben ricostruito le dinamiche intellettuali e lo iato fondamentale (e irriducibile) tra i due *maîtres à penser* della sociologia tedesca, Simmel e Weber, i quali, pur condividendo nello spirito e nella teoria molti elementi, restano separati da una sostanziale divergenza metodologica (Lichtblau 1991).

che si genera tra “spirito soggettivo” e “spirito oggettivo” è Goethe, prima ancora che Hegel. Il poeta tedesco, la cui sensibilità estetica aveva profondamente colpito Simmel, esalta le diverse forme dell’animo umano che determinano la natura unica e centrale, appunto, dell’*umano*.

Da questo punto di vista è stato fondamentale per questo lavoro di ricerca seguire la indicazioni teoriche sulla “riflessività” offerte dal paradigma relazionale (Donati 2011) e da Margaret Archer (Archer 2012). Il progetto incompiuto della modernità non trova la sua spiegazione, né tantomeno la sua ragion d’essere, in un ripiegamento sulla nozione stessa di modernità come razionalità, tecnica, scienza in una cornice interpretativa “autopoietica”: la riflessività non è da intendere nella maniera indicata da Lash, Giddens e Beck, per i quali l’aggettivo “riflessivo” non indica consapevolezza, ma piuttosto il suo contrario, in quanto si tratta di un cambiamento non pensato, inatteso, non ancorato ad un’interiorità, ma prodotto meccanicamente dalle cosiddette “conseguenze secondarie” della dinamica stessa della moderna società industriale (Beck, Giddens e Lash 1999).

La riflessività ha una connotazione “umana”: essa è da intendere, come dimostrato nei recenti studi della Archer (2006; 2007; 2012), come attività interiore (coscienziale) del soggetto umano che guarda alla *good life*. Il sostantivo “vita” è fondamentale dal momento che il soggetto orienta in ogni circostanza le proprie azioni in vista del conseguimento di quegli *ultimate concerns* relativi alla persona stessa che connotano la sua vita rendendola “buona”. Ogni persona è un attore sociale che prende decisioni e scelte precise in funzione di quelle decisioni interiori che sono determinate dall’orientamento e dalla configurazione semantica delle finalità ultime. Non esiste un grado di condizionamento causalisticamente determinato secondo cui le strutture socio-culturali orientano in modo stringente le decisioni dei soggetti sociali: non esiste in altri termini un condizionamento diretto “esterno”. La Archer ricorre al modello a tre gradini per spiegare in che modo interagiscono relazionalmente (Donati 2015) e funzionalmente *structure* e *agency*, fattori oggettivi e soggettivi, determinando quindi quella sfera interiore (“riflessività”⁴, “conversazione interiore”) che è centrale nella comprensione del fenomeno e dell’agire sociali.

⁴ La riflessività, sostiene Archer, è “[...] quell’attività di mediazione tramite cui il soggetto soppesa se e come certi elementi – credenze, idee, desideri o stati di cose – abbiano a che fare con lui, o lo interessino. Per definizione il primo «porto di scalo» della riflessività non può che essere la prima persona singolare; la deliberazione, per quanto breve, deve essere interiore e quindi personale, prima di diventare eventualmente pubblica” (Archer 2006: 86).

1° step: Le proprietà strutturali e culturali forgianno in modo oggettivo le situazioni che gli agenti involontariamente devono affrontare e possiedono dei poteri generativi di costrizione e capacitazione in relazione a:

2° step: le configurazioni degli interessi degli attori, così come soggettivamente definiti da loro stessi in base alle loro identità personali (e l'identità personale è da intendere come una costellazione di *ultimate concerns*), cosicché

3° step: i corsi di azione vengono prodotti attraverso le decisioni degli agenti, i quali soggettivamente determinano i loro progetti in relazione alle circostanze oggettive.

Sulla scorta delle riflessioni critiche della Archer tra “internalisti radicali” (Dennett *in primis*) e “esternalisti” (McGinn e i cosiddetti “eliminativisti” nella *philosophy of mind*) – i quali, in maniera differente, giungono al risultato comune di eliminare quella dimensione introspettiva coscienziale (Archer 2006: 83 e ss.) – si potrebbe configurare una situazione in cui automi nell'immediato futuro, potrebbero probabilmente – come nelle migliori previsioni dei teorici della tecnologia avanzata – emulare quei meccanismi osservabili tra gli esseri umani che danno origine a un'associazione, ad una scuola, ad un'impresa, a “reti sociali”⁵. Sarà possibile probabilmente formalizzare un lungo elenco di algoritmi (sul modello di quel paradigma di pensiero che si rifà al modello di Turing, il quale rispondeva affermativamente alla domanda se le macchine fossero capaci di pensare) che siano in grado di dare luogo a qualcosa di molto simile a quello che avviene nella società. Si potrà forse ipotizzare (Hughes 2004) che l'implementazione tecnologica applicata agli esseri umani potrà aprire nuovi scenari in campo etico-politico.

Di sicuro, tuttavia, non si potrà parlare mai, in modo ultimativo (rispetto alla prospettiva avanzata in questo lavoro di ricerca), di *società*. Lo spirito umano è al di là di una logica meccanicistico-sistemica: la trascende e la eccede. In particolare si è voluto scandagliare la posizione “vitalista” (secondo la quale il nucleo dell'interazione sociale è costituito in ultima istanza dal *Leben*), che, a partire dal contributo simmeliano, non faccia smarrire il senso dell'indagine sociologica *strictu senso*, ovvero tenga ferma una prospettiva anti-

⁵ Probabilmente meriterebbe di essere discusso in un'altra sede e in maniera più approfondita, ma mi pare interessante menzionare – per i fini del nostro discorso – il videoclip di “All is full of love” dell'artista islandese Björk (tratto dall'album *Homogenic*: regia di Chris Cunningham [1999]). Il video ha fatto epoca per essere stato un apripista nella animazione computerizzata. Nel video due automi (con le sembianze fisiche dell'artista) si trovano in un laboratorio elettronico a “sperimentare” sensazioni d'amore, baciandosi appassionatamente. Tutte le sequenze sono gestite da macchine che alla fine dell'esperimento smontano i due automi. La provocazione nel video rimanda all'idea di un “amore impossibile”. Nel testo della canzone Björk scrive “Ti sarà dato amore/Ci si prenderà cura di te/Ti sarà dato amore/devi avere fede/Magari non dalle fonti/in cui hai riversato il tuo/Magari non dalle direzioni/verso le quali avevi/intrapreso la via”. Björk prefigura una società futura in cui la semantica dell'amore si sgancia da quelle “fonti” e dalle “direzioni” con le quali noi ne diamo attualmente significato in quanto esseri umani.

meccanicistica e teleologica. Come già sostenuto da Scott Lash: “Vitalism, in contrast to mechanism, is non-linear, presupposing not external but self-causality, what Georg Simmel like his disciple Gyorgy Lukács, following Aristotle, called «teleology». These are self-producing or self-organizing systems” (Lash 2005: 2)⁶. È certamente interessante la ricostruzione di quella che Lash definisce una vera e propria *Lebenssoziologie*, soprattutto legata all’ultima fase del pensiero simmeliano – in riferimento soprattutto agli scritti *Lebensanschauung* (1918) e *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft* (1917). Lash non esita a definire, seguendo le indicazioni del pensiero simmeliano, la vita stessa come “sostanza sociale”⁷.

Il transumanesimo (Fukujama 2002; Bostrom 2005; Harris 2007; Sandel 2007), alimentato dalle dilaganti scoperte delle tecnologie emergenti e convergenti GRIN (*Genetica, Robotica, Informatica e Nanotecnologia*), pervade nei dibattiti contemporanei in sociologia come nella bioetica. La prospettiva transumanista, come quella post-umanista, considera ciò che è umano non solo come qualcosa che deve essere nietzschianamente superato, ma obsoleto e inconsistente per comprendere e produrre nuove forme di vita sociali. Questa prospettiva esalta, a tutto campo, la dimensione della strumentalità, neutralizza le forme dell’apertura originaria all’alterità, come elemento tipico dell’umano in quanto *essere relazionale*. In altri termini neutralizza l’assunto fondamentale della sociologia relazionale secondo cui “all’inizio c’è la relazione” (Donati 1991: 80).

Quello che s’intende dimostrare con questo lavoro è che il sociale è relazionale in quanto affonda le radici in quella sfera del vitale e dell’intimità spirituale che è, se si vuole, una radicalizzazione del principio relazionale di Donati nella direzione di un ancoraggio – rispetto al polo quadrifunzionale della relazione – alla sfera della *latency*. Contro la tesi di Lash, s’intende mostrare in questa sede che la differenza ontologica fondamentale tra umano e non-umano determina in realtà il sociale in quanto tale: permette l’interazione funzionale, vitale che perviene ad una forma riconoscibile. Una sociologia che smarrisca

⁶ Lash sostiene che, nel panorama sociologico contemporaneo, un importante contributo nella direzione di un’impronta “vitalista” della sociologia è stato offerto da Latour (con la sua *Actor Network Theory*), Beck (con la proposta interpretativa della “modernità riflessiva”) e Luhmann (con l’ipotesi dei sistemi auto-riproduttivi) (Lash 2005: 3). La proposta di Lash considera la sociologia vitalista ancorata a tre principi fondamentali: 1. Movimento o flusso (legato al fenomeno della globalizzazione come de-territorializzazione); 2. Non-linearità o auto-organizzazione (legato al fenomeno dell’informatizzazione); 3. Monismo (negazione della differenza ontologica tra umano e non-umano, ovvero ammissione di una semplice “differenza di gradi di potere nel processo di auto-organizzazione”).

⁷ “Simmel addresses life in terms of social life. This is the originality of his vitalism. For other vitalists, relations between things or between subjects and things are primary. Relations of perception are primary. For Simmel life is already social. For Simmel social life is literally social life” (Lash 2005: 10).

questa dimensione dell'umano, non può dirsi fino in fondo sociologia, né tantomeno definirsi “relazionale”: questo s'intende dimostrare *con* Simmel *oltre* Simmel.

Capitolo 1

La relazione come oggetto sociologico

1.1. La questione sociologica della relazione in Georg Simmel

L'uso della parola "questione" rimanda ad echi filosofici heideggeriani: la questione dell'essere (*die Frage nach dem Sinn von Sein* o semplicemente *Seinsfrage*⁸) occupa in modo eccentrico la riflessione e la ricerca di tutto l'iter filosofico di Martin Heidegger. Il suo, in fondo, è stato un interrogarsi per tutta la vita sullo stesso oggetto, sullo stesso problema. In modo non dissimile, Simmel si è speso in maniera instancabile e duratura nella definizione dell'oggetto del suo pensiero, interrogandosi alla maniera di chi, come Heidegger, ha inteso la "questione" come un rapporto problematico, ma vitale, tra la coscienza interrogante e l'oggetto interrogato⁹.

La domanda simmeliana sull'oggetto della sociologia, sul suo "essere", è fondamentale e fondativa rispetto a qualsivoglia indagine empirica singola: il problema è che tale procedimento non può ricavarsi secondo un metodo semplicemente induttivo. L'oggetto della sociologia eccede il mondo della società, donandogli senso. Per dirla in termini kantiani, è il trascendentale che rende possibile la conoscenza (Simmel aveva ben chiaro questo schema, come emerge nell'*Excursus* al primo capitolo di *Soziologie*). La relazione sociale è l'eccedenza che non ricade in un semplice bilancio aritmetico, né si lascia ingabbiare in schemi, griglie, reti, nodi ecc. Essa è sì misurabile, ma non per questo ha un carattere quantitativo, discreto, sezionabile. In questo può essere d'aiuto Wittgenstein quando trovava spunti di analisi sulle questioni etiche e valoriali: pur assegnando ad esse una consistenza ontologica, negava la possibilità di un discorso razionale, logico, proposizionale: parafrasando la proposizione 6.44 del *Tractatus* di Wittgenstein si direbbe: "Non *come* il mondo sociale è, è il Mistico, ma *che* esso è" (Wittgenstein 1995: 108).

La sfida della sociologia è stata sin dall'inizio legata a questa indecidibilità essenziale.

⁸ Non potendo rinviare alla sconfinata bibliografia critica sul tema dell'essere in Heidegger, mi limito ad indicare i principali testi sul tema: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 [2005]; Id., *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995; Id., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2005; Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.

⁹ Questo sostanzialmente il *Leitmotiv* del convegno svoltosi all'Università di Chicago nel 2011 dal titolo "Georg Simmel: Life, Self, Culture, Society", cui presero parte, tra gli altri, Donald Levine, Hans Joas, John Andrews e Alessandro Cavalli.

La sociologia, in altri termini, non può dirsi scienza se non accoglie la domanda essenziale sul suo oggetto (sviscerando tutti i suoi aspetti fondamentali), né tantomeno, per dirla ancora, con Heidegger – che intravedeva come propedeutica una decostruzione sistematica della metafisica – può dirsi scienza senza accogliere la “crisi” dei suoi concetti fondamentali¹⁰. In questo senso suonano familiari sia le riflessioni di Alfred Weber che considerava la sociologia come “scienza della crisi” per eccellenza del progetto moderno¹¹, sia la versione poetica di Hugo von Hofmanstahl che nella *Lettera di Lord Chandos*¹² denunciava l’incapacità dell’uomo moderno di “dire” le cose e quindi la sua incapacità di gestire e “ospitare” questa crisi.

Come scrive Andrea Bixio:

La sociologia, pur nata positivista in reazione al giusnaturalismo, non ha potuto evitare di essere attraversata non solo da una corrente positivista, ma anche da una pluralità di indirizzi che pur con tutte le loro differenze possono essere avvicinati per l’atteggiamento antipositivistico e per la propensione a rivalutare, ora utilizzando la critica del presente, ora delineando nuove forme di razionalità, un sapere positivo in senso virtuale (Bixio 2006).

Nel caso simmeliano la questione legata alla definizione dell’oggetto della sociologia assume il carattere di una vera e propria legittimazione della sociologia come scienza per mezzo dell’«isolamento», per così dire, del suo oggetto. Non si tratta di una configurazione epistemologica ascrivibile esclusivamente nel solco della tradizione kantiana (o neokantiana), come ci si aspetterebbe, considerando il dibattito intellettuale di allora e le dirette conoscenze accademiche di Simmel – si pensi a Windelband, Rickert, Dilthey, per citarne alcuni. Simmel si pone in una dimensione, si direbbe oggi, critico-realista, ovvero considera l’oggetto della sociologia come una forma di *relazione* autonoma con consistenza ontologica propria: una realtà *sui generis* (Donati 2009; 2011; 2014) che permette e legittima la fondazione di una “nova scientia”. Con l’individuazione dell’oggetto precipuo d’indagine della sociologia – la *relazione* intesa come forma della *Wechselwirkung* e della *Vergesellschaftung* – Simmel indica un chiaro criterio di demarcazione (epistemologico), per dirla con Popper, che permette di separare la sociologia dalle altre scienze: in questi termini, in tempi recenti Donati si è sforzato di

¹⁰ Così Heidegger: “Il livello di una scienza si misura dall’ampiezza entro cui è *capace* di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali” (Heidegger 1976: 25).

¹¹ Su questo tema si guardi L. Allodi, *Alfred Weber: una introduzione*, Armando, Roma 1991; R. Blomert, *Intellektuelle im Aufbruch: Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit*, C. Hanser, München 1999.

¹² H. Hofmansthal, *Lettera di Lord Chandos*, BUR, Milano 1985.

indicare nella “relazione” l’oggetto specifico e il solo criterio di demarcazione che permetta di parlare di sociologia relazionale in senso autentico – in tal modo si prende congedo dalle cosiddette “sociologie relazionali contemporanee” (Emirbayer, Crossley, *The New York School for Relational Sociology*, che si dicono tali ma che finiscono nella sostanza per essere sociologie transazionali, strutturali o semplicemente sistemico-comunicative).

Marco Vozza ha avanzato l’ipotesi di abbandonare l’interpretazione “impressionista” della sociologia simmeliana (quella originariamente suggerita da Lukàcs), che porta inesorabilmente a considerare il suo contributo come un semplice esercizio di stile o, peggio ancora, come una evanescente e sfuggente proposta senza i contorni definiti. La sociologia simmeliana si fonda anzi, sostiene Vozza, su un oggetto preciso dal punto di vista ontologico-sociale: la reciprocità. È possibile addirittura rinvenire una triplice ripartizione nell’analisi dei fenomeni sociali in Simmel, individuando nella socievolezza (*Geselligkeit*) e nella sociazione (*Vergesellschaftung*) gli altri due pendant rispettivamente sul piano trascendentale e su quello fenomenologico (Vozza 2006: 57).

Quello simmeliano difficilmente si adeguerebbe, da questo punto di vista, al paradigma epistemologico di natura ricorsivo-costruttivista, come vorrebbe la teoria sociale di Luhmann. La sociologia resta un “sapere riflessivo” all’interno delle dinamiche della modernità, ma se si segue la deduzione luhmanniana in *Com’è possibile l’ordine sociale* si giunge alla seguente conclusione (sistemico-costruzionista):

“[...] l’epistemologia è parte del suo oggetto in quanto sistema parziale di un sistema e va pertanto declinata secondo il modello generale di differenziazione sistemica [...] Bisogna trarre da un simile sviluppo che l’epistemologia è impossibile come scienza separata e che essa può esistere solo all’interno delle discipline come ricerca di un modo di fondazione autoreferenziale” (Luhmann 1985: 7).

In questo modo la relazione come eminente oggetto sociologico d’analisi perde la sua sostanziale “autonomia”, dal momento che ricade nella ricorsività di un idealismo sociologico *tout court*: d’altra parte è lo stesso Luhmann ad ammettere di aver trovato in Fichte un valido ispiratore.

La categoria sociologica della relazione nel pensiero di Georg Simmel ha un nome specifico, che conserva, nel suo significato più profondo, il carattere originariamente processuale e dinamico dell’interagire sociale: *Wechselwirkung*. Il termine è tradotto con “azione reciproca”, ma in una logica relazionale sarebbe bene considerarlo – alla lettera –

come un vero e proprio “effetto-di-scambio” o “effetto reciproco”¹³. Il rapporto tra soggetti è socialmente significativo (e diventa quindi oggetto d’analisi per la sociologia) dal momento che determina contestualmente una configurazione relazionale basata sulla *mechané* della reciprocità, dello scambio. Il fatto di aver riconosciuto nella *Wechselwirkung* una specie di “pietra filosofale” della sociologia non è immune alla problematizzazione di tale concetto, anzi impone, fin dalla sua enucleazione, un’analisi programmatica che lo stesso Simmel ha tentato di portare avanti lungo il suo iter intellettuale. La problematicità di tale categoria è data dal fatto che lo stesso Simmel non si sia mai soffermato per darne una definizione sistematica o definitiva: è noto che l’Autore è più volte tornato sul tema, non dando un significato omogeneo e coerente, piuttosto una considerazione polisemica che – in particolare nel campo metodologico e applicativo – complica terribilmente le cose (si vedrà nel capitolo sulla *Philosophie des Geldes* come l’interpretazione in chiave “relativista” del concetto di *Wechselwirkung* renda incompatibile la figura del Simmel sociologo con quella del filosofo della cultura).

In una prospettiva “relazionale” – ovvero muovendosi all’interno del “paradigma relazionale” proposto da Pierpaolo Donati (Donati 2009; Donati-Colozzi 2006) – la proposta simmeliana è da accogliere in una duplice e intrecciata accezione: da un lato il contributo simmeliano segna di fatto una “svolta” – in un primo senso – per la sociologia come scienza autonoma nell’alveo delle scienze umane a cavallo tra XIX e XX secolo; dall’altro si registra, come sostiene Donati, una “svolta relazionale” (Donati 2009: 15; 45 e ss.) – si direbbe ad un livello più profondo – all’interno del panorama sociologico stesso. I due aspetti analitici risultano inevitabilmente interconnessi tra loro: sarebbe davvero complesso sbrogliare la loro strutturale co-implicazione teorica, se si considera la “relazione” come “presupposizione prima della sociologia” e la sociologia stessa come indagine problematica sulle forme della relazione. Si presta bene, da questo punto di vista, la metafora della “spirale” che utilizza Antony Giddens per spiegare le dinamiche “riflessive” con cui – nella modernità – la sociologia, studiando il suo oggetto proprio, determina congiuntamente anche se stessa (Giddens 1990: 27). In una sede di discussione non dissimile da questa, anche il sociologo francese Pierre Bourdieu definisce in questi termini il rapporto tra teoria e prassi in sociologia:

¹³ “La traduzione letterale, «effetto reciproco» o «effetto di reciprocità», rende senz’altro meglio il senso del concetto che vuole esprimere il momento dell’interrelazione e della interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale” (A.Cavalli in Simmel 1984: 12). Michael Kaern preferisce tradurre *Wechselwirkung* con “reciprocal orientation” (Kaern 1990: 84).

“Se mi capita di girare e rigirare gli stessi temi, di tornare a più riprese sui medesimi oggetti e le medesime analisi, lo faccio sempre, almeno così mi sembra, seguendo un movimento a spirale che permette di ottenere a ogni passo un grado di esplicitazione e di comprensione superiore, scoprendo rapporti inavvertiti e proprietà nascoste” (Bourdieu 1997: 15).

La proposta teorica di Simmel si colloca com'è noto in una fase storica di transizione della società: lo spirito *fin de siècle*, il cosiddetto passaggio dall'età moderna a quella post-moderna (o dopo-moderna) (Donati 2011) è la cornice storico-culturale del periodo di massima produzione del sociologo berlinese. Si tratta di un dato fondamentale, se si considera che i principali teorici e “fondatori” della sociologia (Marx, Tönnies, Durkheim, Simmel, Weber) vivono tutti in una fase storica in cui l'esigenza di riflessione sulle (nuove) forme della divisione sociale, di associazione, di interazione e di agire sociale produce in realtà l'epifania di concetti chiave per la fondazione di una nuova disciplina:

“La sociologia, in quanto scienza della società moderna, è nata e si è sviluppata come quella forma di pensiero che doveva aiutare la società a riflettere su se stessa. In tal senso, fin dall'inizio, la vocazione a essere non solo scienza, ma anche «coscienza» (morale) della modernità” (Donati 2011: 12).

Pur non avendo alcuna indole prescrittiva e conservando un approccio descrittivo rigorosamente neutrale, la sociologia “non può dirsi indifferente ai *valori*” (Donati 2006: 235) e questo soprattutto dal punto di vista della sociologia relazionale. Nello schema AGIL – “bussola” per la sociologia (Donati 2009: 381) – la realtà sociale relazionale confina “dal basso” con il primo fattore A (“adaptation”) con realtà materiali, mentre “verso l'alto” il quarto fattore L (“latency”) ha a che fare con i valori ultimi, che, pur non entrando nello schema relazionale, in qualche modo lo condizionano. Ciò che si compie con lo “sguardo sociologico” è una comprensione “riflessiva” della modernità, un gesto che spinge appunto al chiarimento delle dinamiche intersoggettive che producono il sociale, tenendo conto del progressivo processo di interazione e interpenetrazione sistemica a vari livelli – in questo caso soprattutto quello che attiene alla sfera teleologico-normativa (si pensi alle dinamiche di interiorizzazione/socializzazione nell'azione sociale, studiate da Parsons e Smelser).

Il tema della riflessività (come dispositivo teorico) in Simmel non si limita esclusivamente all'elaborazione di una disciplina sociale intesa come “riflessione” sulle dinamiche e i processi sociali, ma anche come teoria complessiva sul moderno. Si avrà modo di chiarire questo aspetto più avanti. Secondo Donati “[...] la riflessività qualifica la relazionalità tra

soggetti e tra le loro relazioni sociali”: non condividendo a pieno le indicazioni teoriche offerte da Giddens, Beck e Lash sulla cosiddetta “modernizzazione riflessiva” (Beck, Giddens e Lash 1999) (intesa come il semplice movimento del flettere su se stessa della modernità), Donati con la sua proposta guarda anche ad superamento degli impasse della modernità attraverso la rilevazione e lo studio delle forme di “riflessività relazionale”. Da questo punto di vista con Simmel si registrerebbe un deficit “riflessivo” nella misura in cui il suo contributo teorico, pur offrendo, per certi versi, un’illuminante interpretazione delle dinamiche e delle forme di socializzazione nella modernità, si inscriverebbe nel solco della tradizione di quella “coscienza infelice” (Donati 2011) rappresentata dalle teorie della “modernizzazione riflessiva”. Le sue intuizioni sociologiche “geometriche” (che gli permettono la costruzione di un modello *formale* di sociologia) restano delle ottime intuizioni (in alcuni casi persino degli abili giochi retorici), che però bloccano e “immunizzano” la società come soggetto/oggetto di studi in movimento.

Già a partire dai suoi primissimi lavori (in una dimensione d’indagine che si muoveva tra storia, antropologia, filosofia, diritto e psicologia) il *Privatdozent* Georg Simmel coordina le sue ricerche intuendo che l’oggetto d’indagine delle scienze umane – *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften* – non può essere considerato come un mero “fatto”, come invece pretendeva di fare la vulgata positivista. Sebbene le influenze del giovane Simmel risentano di una componente per così dire “evoluzionista” (dettata sia dalla lettura diretta dei testi di Spencer in particolare, sia dalla mediazione teorica dei suoi maestri nel campo della *Völkerpsychologie* Moritz Lazarus e Hermann Steinthal) (Meschiari 1996; Cantò I Milà 2002), i suoi interessi – e le possibili applicazioni e implicazioni nel campo delle scienze umane – muovono verso le indagini “neokantiane” degli amici-colleghi Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert e quelle di stampo “storicista” del collega berlinese Wilhelm Dilthey. Soprattutto da quest’ultimo Simmel fa tesoro della lezione legata alla riflessione sul mondo storico-sociale letto sotto la categoria unificante della “connessione dinamica” (Magnano San Lio 2008: 45 e ss.) e del metodo interpretativo. Già a partire dalla pubblicazione dell’opera *Einleitung in die Geisteswissenschaften [Introduzione alle scienze dello spirito]* (1883) Dilthey rimarcava la fondamentale irriducibilità ontologica, e quindi di metodo, tra scienze della natura e scienze dello spirito. Nell’analisi dei fatti legati alla sfera dello spirito umano non vige il principio della spiegazione [*Erklärung*], come nelle scienze naturali, ma quello dell’interpretazione o spiegazione [*Verstehen*], dal momento che l’oggetto di studi delle

Geisteswissenschaften è l'*Erlebnis*, ovvero il vivere/vissuto dell'individuo che può essere indagato a partire dalle categorie proprie della psicologia.

Uno dei primi lavori di Simmel è proprio il tentativo di analizzare la questione legata alla “conoscenza storica” alla luce delle riflessioni e dei dibattiti intorno a questo tema: nel testo *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892) si può cogliere lo sforzo di fondare una teoria della conoscenza storica, dove per “storia” Simmel intende un *costrutto teorico* (Simmel 1989: III) che è il risultato della convergenza metodologica di psicologia e logica. La psicologia studia i “processi di realizzazione psichica”, la logica invece, in quanto scienza della concettualità oggettiva, si occupa dei “contenuti essenziali”.

La storia – scrive Simmel – è in certa qual misura qualcosa di intermedio tra la logica, la considerazione puramente *oggettiva* dei nostri contenuti psichici, e la psicologia, la considerazione puramente *dinamica* dei movimenti psichici di tali contenuti (corsivo mio) (Simmel 1992: 8).

La storia non è mai la copia omogenea della realtà o dell'accadere reale: essa è piuttosto il frutto di un lavoro ermeneutico che si colloca su un piano di intersezione e grazie ad una “logica relazionale”. Il piano della natura e delle leggi naturali è incompatibile con quello dello spirito, mentre più piani dello spirito si intersecano e intrecciano tra loro (Simmel 1992: 33). La storiografia è attenta alla raccolta di dati “oggettivi”, ma Simmel nega la possibilità che il fatto storico corrisponda alla mera somma meccanica di questi dati: la storia deve mirare alla comprensione dello *sviluppo* di contenuti psicologici e non alla loro semplice raccolta. D'altra parte va chiarito lo stesso concetto equivoco di oggettività: “Il valore dell'«oggettività» [nel campo della conoscenza storica] non è legato all'autonoma consistenza dell'«oggetto»” (Simmel 1992: 58). Muovendosi in una metodologia tipicamente (neo)kantiana Simmel:

- 1) sostiene che la validità e l'oggettività del conoscere sono date dalle strutture conoscitive a priori del soggetto conoscente;
- 2) distingue, all'interno della teoria della conoscenza, la forma dal contenuto.

La possibilità di ricostruire un fatto storico è data dalla possibilità a priori di “comprendere”, immedesimandosi, il fenomeno studiato: quella di Simmel è una fondazione quasi antropologica della teoria della conoscenza storica. Questa sorta di “riduzione fenomenologica” della vita emotivo-psicologica dello spirito umano rimanda

inevitabilmente alla rivoluzione compiuta di lì a poco da Max Scheler¹⁴. La natura spirituale dell'uomo si fonda sul "sentire" e sul "volere": la rappresentazione nel campo delle scienze umane è condizionata da questi *a priori* fondamentali¹⁵. In questo senso la categoria relazionale è da intendere in senso differente da quello esposto precedentemente: oltre al significato prima menzionato di "interdisciplinare", l'oggetto storico-sociale va indagato in modo relazionale in una dimensione "intersoggettiva". Non si dà oggetto storico senza che sia presupposta all'origine una dimensione di apertura relazionale all'alterità.

Un contributo altrettanto importante in questa direzione proviene da un altro testo che Simmel pubblica in questi anni: si tratta di *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* del 1892, un'opera di fondamentale importanza sia per la questione relativa alla fondazione epistemologica della sociologia, sia per le linee di ricerca scientifica in campo sociale che Simmel approfondirà progressivamente. Sebbene sia presentata sin dalle prime battute come una "scienza eclettica" (che si appoggia naturalmente sui risultati provenienti da varie discipline affini), la sociologia possiede una propria autonomia e un proprio compito che consiste nel "[...] descrivere le *forme* della convivenza umana e di trovare le *regole* in base alle quali l'individuo in quanto membro del gruppo, e i gruppi stessi, definiscono il loro comportamento reciproco" (corsivo mio) (Simmel 1982a: 6). Fin da questo importante contributo (che viene ospitato originariamente sulla rivista «Staats und-Sozialwissenschaftliche Forschung», diretta da Gustav Schmoller, verso il quale Simmel si sentì fortemente debitore) la parola chiave della scienza sociale è "forma": questo aspetto, come è noto, sarà sviluppato da Simmel pressoché sistematicamente nelle opere e nei saggi successivi di natura sociologica. D'altra parte la stessa società, oggetto di studi precipuo della sociologia, non è da intendere come mera somma di individui, ma come una "sintesi ideale" – un'astrazione – che possiede una propria unità.

Simmel colloca la realtà sociale su un ordine ontologico differente da quello degli individui (che considera "realtà autentiche"): la società appare come un oggetto d'analisi

¹⁴ "La riduzione fenomenologica in Scheler ha valenza gnoseologica solo indirettamente, nel senso che porta alla luce le linee essenziali lungo cui l'esperienza corre e quindi fa risultare nella conoscenza. Le cose si danno nel commercio che abbiamo con esse, e solo in conseguenza risultano nel sapere" (D'Anna 2006: 25).

¹⁵ "Se il compito della storia è quello di conoscere non solo l'oggetto del sapere, ma anche del volere e del sentire, tale compito è assolvibile soltanto partecipando, in qualche forma di trasposizione psichica, con la volontà a ciò che viene voluto e con il sentimento con ciò che viene sentito" (Simmel 1992: 32).

“stratificato”, direbbe oggi Roy Bhaskar (Bhaskar 1998: 212)¹⁶, ovvero composto da diversi livelli di interazione tra le parti. Simmel chiarisce fin dall’inizio (almeno come programma di intenti) che i principali fattori analizzabili sono da considerare: “[...] il rapporto dell’individuo con la collettività, le cause e le forme della formazione dei gruppi, la contrapposizione e i trapassi tra le classi, le evoluzioni del rapporto tra dominanti e dominati [...]” (Simmel 1982a: 11).

Da un punto di vista epistemologico il problema dell’oggettività all’interno della teoria della conoscenza sociale è risolto da Simmel con il ricorso alla categoria fondamentale della *Wechselwirkung*: posto che la società sia da considerare una “sintesi ideale” è lo stesso sociologo berlinese a chiedersi “[...] quale sia il criterio di queste sintesi e in quale misura esso sia soddisfatto dalla sintesi diretta a configurare la società”. E poco più avanti: “Non ho dubbi che esista un solo fondamento che fornisca un’oggettività almeno relativa dell’unificazione: l’interazione delle parti [*Wechselwirkung der Teile*]” (Simmel 1982a: 16-17). La sintesi è compiuta non in funzione di un soggetto/osservatore conoscente, ma è data dagli oggetti (soggetti sociali)¹⁷ che si trovano all’interno di una rete relazionale interattiva che è il *framework* del loro agire. Questo è un aspetto che Simmel avrebbe approfondito sistematicamente nel primo capitolo del suo capolavoro del 1908 *Soziologie*: nella trattazione degli oggetti storico-sociali e culturali, l’approccio teorico deve limitarsi a cogliere “formalmente” i nessi operanti e la sintesi “oggettiva”/“oggettuale” già in atto nell’interazione degli elementi stessi.

Nel saggio del 1890 sulla differenziazione sociale Simmel rimarca invece un’importante precisazione di carattere ontologico: gli oggetti sociali si generano secondo una progressiva stratificazione che procede dal basso verso l’alto, dalla pluralità all’unità, *per mezzo di relazioni*.

“Nel caso della conoscenza non si può cominciare con il concetto di società, dalla cui determinatezza deriverebbero le relazioni e le interazioni dei componenti: sono invece queste che devono essere accertate e la società è solo il nome con cui si designa la somma di queste interazioni, un nome che è utilizzabile solo nella misura in cui esse siano state accertate e stabilite” (Simmel 1982a: 19).

¹⁶ La cornice teorica di questo riferimento rimanda ai lavori di Archer sul modello morfogenetico della società (Archer 1995).

¹⁷ Scrive Coser: “Mentre la natura kantiana esiste soltanto per mezzo dell’intelletto conoscitivo che riconduce ad unità i «frammenti del mondo di per se stessi incoerenti e senza rapporti necessari», l’idea del legame sociale è realizzata in modo immediato dagli individui che sono parte della società” (Coser 1971: 292).

Simmel sostiene che il “concetto” di società indica la somma delle relazioni e delle interazioni sociali che il sociologo ha il compito di indagare. La strutturazione della società avviene per mezzo di relazioni, che ne costituiscono l’intelaiatura fondamentale. Le indicazioni di Simmel, già a partire da questo saggio, impongono una riflessione sul carattere reticolare e relazionale della società. Da un punto di vista ontologico-sociale, si potrebbe dire che il sociologo berlinese mira a cogliere le dinamiche per così dire “subatomiche” relazionali, che poi di fatto generano il fenomeno sociale.

“*Il sociale è il relazionale in quanto tale* – scrive Donati – ossia l’azione reciproca in quanto inter-azione che produce, si incorpora e si manifesta in qualcosa che, pur non visibile, ha una sua «solidità»” (Donati 2006: 46).

Nell’introduzione al volume *Sulla differenziazione sociale*, in quella che appare una vera e propria premessa metodologica (oltre che un’esplicita “teoria della conoscenza della scienza sociale” – sebbene, come si vedrà più avanti, questa sarà oggetto di una serie di rimaneggiamenti successivi), Simmel chiarisce che l’oggetto della sociologia è relazionale nella misura in cui si costituisce nell’interazione tra individui, conservando, nel suo “emergere”, un proprio ordine ontologico autonomo: seppure in un’accezione *sui generis*, questa “inter-relazione” possiede una propria consistenza ontologica, una propria “solidità”.

“[...] si può ravvisare il limite di un essere sociale [*soziale Wesen*] vero e proprio laddove l’interazione tra persone non consiste solo in una situazione o in un agire soggettivo delle stesse, ma porta alla luce una formazione oggettiva che ha una certa indipendenza dalle singole personalità in essa coinvolte” (Simmel 1982a: 20).

La formazione oggettiva delle forme sociali ha la peculiarità di essere indipendente dai fattori singoli che ne costituiscono per così dire la causa e l’origine. Questo è un aspetto abbastanza interessante da un punto di vista ontologico: la società è sì il frutto dell’interazione tra individui, ma è anche la somma di quelle forme – divenute autonome – che condizionano l’agire individuale. Detto altrimenti in campo sociologico la “formazione” del sociale è sia causa che effetto dell’agire inter-individuale: “relazione”, nella sintassi sociologica simmeliana, è da intendere da un punto di vista sincronico, nel senso che la logica causa/effetto nelle dinamiche sociali è considerata in un senso orizzontale-trasversale – per usare un gergo contemporaneo, aggiungerei anche in una

dimensione *embedded* dei fatti sociali. Come opportunamente riferisce uno dei suoi allievi berlinesi, György Lukács, la forza del pensiero simmeliano sta:

“[Nella] capacità di vedere con tanta forza il più piccolo e inessenziale fenomeno della vita quotidiana *sub specie philosophiae*, che esso diviene trasparente e nella sua trasparenza si fa visibile una relazione formale eterna del senso filosofico” (Simmel 1996: 62 e ss.).

Questo spiegherebbe l’attitudine simmeliana ad occuparsi di argomenti “microsociologici” secondo uno stile, come direbbe ancora Lukács, tipicamente “impressionista”: la questione però non esclude di considerare la “relazione” in sé al di là di una semplice funzione che emerge dal processo della differenziazione. Simmel chiarisce anzi che la relazione sociale possiede un carattere “universale” che è da intendere tuttavia – come spiega esplicitamente – non in un senso esclusivamente “nominalista” né tantomeno “realista”: utilizzando una formula illuminante di Ernst Bloch, proprio in riferimento al suo maestro, si potrebbe riassumere nella formula *tertium datur*:

“In questa situazione oscillante tra realtà e idealità l’elemento universale, che connette gli individui facendone una società, è anche in contrapposizione a ciascuno di essi: è sorretto eppure indipendente da ciascun individuo. Così come non si saprebbe dire dove sia il luogo delle leggi naturali che noi riconosciamo come vere [...] non si può dare un nome al luogo di questa *intangibile sostanza intersoggettiva* [*ungreifbaren intersubjektiven Substanz*] che potrebbe essere designata come psiche collettiva o come suo contenuto” [corsivo mio] (Simmel 1982a: 22).

Se negli scritti socio-filosofici appena analizzati il “problema della sociologia” è solo provvisoriamente abbozzato, nel 1894 Simmel viene per così dire allo scoperto e pubblica un saggio fondamentale per comprendere la dimensione dell’oggetto in questione: *Das Problem der Sociologie*. Tradotto in diverse lingue e rimaneggiato con sostanziali modifiche, il saggio in questione non coincide affatto con l’omonimo primo capitolo di *Soziologie* (1908)¹⁸.

Si tratta di un tentativo più deciso (ma dagli esiti non esaustivi) di focalizzare l’attenzione sull’oggetto di quella scienza specifica che proprio in quei decenni si andava costituendo in modo autonomo: se la sociologia vuole guadagnarsi uno spazio autonomo all’interno delle

¹⁸ Per una considerazione esaustiva e complessiva sui vari rimaneggiamenti simmeliani dell’originario saggio del 1894, rimando ad recente saggio di Otthein Rammstedt sul tema (Rammstedt 2010: 7 e ss.).

Geisteswissenschaften, è necessario che ponga come suo obiettivo primario un chiarimento – a mio avviso – ontologico del suo oggetto di studi.

Simmel sostiene che la sociologia debba occuparsi esclusivamente delle forme di “sociazione” (*Vergesellschaftung*) alle quali perviene l’agire intersoggettivo, azionato dal meccanismo dell’“azione reciproca” (*Wechselwirkung*). Sono davvero queste le parole d’ordine della proposta sociologica simmeliana¹⁹, entro il cui significato si costituisce tutta la sua teoria.

“Così come la differenziazione di elementi psichici specifici dalla materia oggettiva genera la psicologia come scienza, una sociologia autentica può trattare solo elementi specifici sociali, la forma e le forme della sociazione [*Vergesellschaftung*] in quanto tale, isolando singoli interessi e contenuti, che si realizzano dentro e grazie la sociazione. Questi interessi e contenuti formano il contenuto di scienze particolari – positive oppure storiche; con il loro intersecarsi dunque la sociologia pone un nuovo contenuto, che ascrive a sé e include le forze autenticamente sociali e gli elementi in quanto tali, ovvero le forme di socializzazione [*Socialisierungsformen*].

La società nel senso più largo del termine si manifesta in modo concreto lì dove più individui entrano in azione reciproca [*Wechselwirkung*]” (Simmel 1992b: 54).

La sociologia è da considerare “scienza nuova” sia perché il suo statuto epistemologico giunge a monte di un meccanismo auto-comprensivo (riflessivo) della modernità, sia perché il suo oggetto si costituisce in un certo senso solo *post rem* rispetto alle altre scienze. Stando a questa provvisoria classificazione simmeliana, la sociologia non è solo eclettica (nella questione relativa al rapporto tra forma e contenuto), ma è anche una scienza all’ennesima potenza rispetto alle altre, dalle quali astrae i singoli contenuti. Rifiutando tuttavia un metodo sterilmente induttivo, Simmel preferisce fondare la sociologia secondo un metodo trascendentale, e quindi, fedelmente all’insegnamento kantiano (ma soprattutto neokantiano – si pensi da questo punto di vista non solo al maestro berlinese Eduard Zeller, ma anche ai colleghi Rickert, Windelband e per certi versi anche Dilthey), il sociologo berlinese distingue nell’oggetto sociologico la *forma* dalla *materia*. La *materia* [*das Material*] è costituita dai motivi specifici che spingono all’azione e dagli scopi che s’intendono perseguire all’interno di un processo sociale; la *forma* [*die Form*] invece è il modo con cui vengono a concretizzarsi motivi e scopi – il compito di

¹⁹ “[...] Collegato in qualche modo alla nozione di *Wechselwirkung*, è quello della *Vergesellschaftung*, intesa da Simmel come un processo di strutturazione sociale, dove «sociazione» l’addensarsi o sedimentare di processi di interazione in cui una molteplicità di individui entra in rapporto di influenza reciproca” (Ferrara 1998: 100-101).

astrarre la forma spetta alla scienza *della società* [Gesellschaftswissenschaft]²⁰. Nell'edizione americana *The Problem of Sociology* del 1895, Simmel scrive che l'aspetto *materiale* del processo sociale è rappresentato da motivi e scopi della socializzazione, mentre quello *formale* dell'organizzazione sociale attiene al raggiungimento degli scopi attraverso le forme con le quali tale socializzazione si realizza (Simmel 1895: 414).

Gruppi sociali che si costituiscono per raggiungere scopi diversissimi o possiedono un carattere completamente differente, possono presentare “[...] le stesse forme di sovra e sotto-ordinamento, concorrenza, imitazione, opposizione, divisione del lavoro [...]” (Simmel 1992b: 55). Volendolo leggere con le categorie e con il linguaggio della filosofia della mente contemporanea, sembrerebbe la bozza *ante litteram* del principio della “realizzabilità multipla”²¹ (quello cioè teorizzato da Hilary Putnam prima, e da Jerry Fodor successivamente), secondo il quale uno stesso stato mentale può essere realizzato in molteplici modi e strutturazioni differenti.

La sociologia deve tentare di astrarre le modalità formali dell'accadere sociale – “l'accadere nella società” [*Geschehen in der Gesellschaft*] –, ovvero isolando alcuni aspetti sociali emergenti dall'intero processo storico-sociale dell'uomo: con un tipico gioco retorico (tautologico), Simmel sostiene che la sociologia deve “studiare ciò che per la società è «società»”. È questo un punto che il sociologo non chiarisce.

In una nota a piè pagina scrive:

“Se, come credo, la ricerca di forze, forme e sviluppi della socializzazione [*Vergesellschaftung*], dello stare con, per e l'uno accanto ad altri degli individui [*Mit-, Für- und Nebeneinanderseins der Individuen*], può essere l'unico oggetto di una sociologia come scienza specifica, allora vi fanno parte ovviamente anche le modalità che la forma della socializzazione ricava dal contenuto specifico per il quale si realizza. [...] Alla sociologia come scienza, nelle forme di relazione tra gli uomini, non appartengono esclusivamente le associazioni e i raggruppamenti in senso stretto, cioè nel senso di una cooperazione o dell'essere occupati all'interno dello stesso ambito: anche l'antagonismo e la concorrenza istituiscono azioni reciproche – o sarebbe meglio dire relazioni – tra individui, che dalle più disparate forme di origine mostrano invece le stesse forme e gli stessi sviluppi” (Simmel 1992b: 57-58).

Se l'“azione reciproca” – che nella riflessione simmeliana tende a diventare una categoria metafisica onnicomprensiva, come sosterrà di lì a poco esplicitamente nella sua

²⁰ In un altro importante scritto di questo periodo, dal titolo *Zur Soziologie der Familie*, Simmel scriveva che la scienza della società deve occuparsi della “[...] ricerca delle forme attraverso le quali gli uomini formano la società [*vergesellschaften*] e che mostrano allo stesso tempo l'essenza e lo sviluppo attraverso la molteplicità di scopi e contenuti, intorno ai quali le società si cristallizzano” (Simmel 1992b: 75-76).

²¹ Su questo tema si veda: Putnam 1967, 1988; Fodor 1975; Gillett 2003; Kim 1992; Shapiro 2000.

Philosophie des Geldes (1900) – è l’aspetto fluido e dinamico che mette in relazione più individui tra loro, la “sociazione” è invece quello formale e strutturale che permette di individuare le modalità di tale azione reciproca (dominio, sotto-ordinazione, cooperazione, concorrenza, imitazione ecc.). La sociologia è dunque quella scienza autonoma che si occupa delle *forme* con le quali si realizza il vivere *relazionale* intersoggettivo: “relazionale” è da intendere sia nel suo significato dinamico (*Wechselwirkung*), ossia di reciprocità-che-designa-i-poli, sia in quello, per così dire, strutturale (*Vergesellschaftung*), ovvero di cristallizzazione in forme di comportamento sociale. Quella di scindere tra una parte formale e una materiale il fenomeno sociale è un’operazione puramente analitica, astratta, concettuale. La questione propriamente ontologica di cosa sia un oggetto sociologico e come si costituisca resta sullo sfondo, in ombra: d’altra parte era lo stesso Simmel a parlare nelle pagine introduttive di *Über soziale Differenzierung* (1890) di “mistica unità della società”. Resta lo schema d’analisi kantiano nella divisione di forma e materia del *fenomeno* nel processo di conoscenza, ma questa impostazione del problema offre spunti per una riflessione che si ferma alla pura teoria della conoscenza. Nell’incipit dell’*Estetica trascendentale* Kant scriveva: “In un’apparenza, ciò che corrisponde alla sensazione io lo chiamo la *m a t e r i a* di tale apparenza; ciò che invece fa sì che il molteplice dell’apparenza possa venir ordinato in certi rapporti io lo chiamo la *f o r m a* dell’apparenza” (Kant 1999: 75-76)²². La sensazione è attivata da una fonte esterna al soggetto conoscente che in qualche modo ne costituisce la causa: l’oggetto della conoscenza è l’elaborazione trascendentale che parte da dati sensibili, ovvero da un oggetto esterno al soggetto che esiste e causa il processo conoscitivo. Kant poneva fuori dal raggio della conoscenza la questione inerente all’oggetto in sé: d’altra parte il concetto puro di *Wechselwirkung* – che Simmel riprende e rielabora in modo originale dal suo sistema teorico – è una categoria che Kant applica non già agli oggetti in sé (quindi in una dimensione eminentemente ontologico-immanente), ma ad oggetti di conoscenza (e quindi in una dimensione epistemologico-trascendentale). Simmel ha di fatto invertito questo ordine di cose: ha spostato la categoria kantiana epistemologica della *Wechselwirkung* dalla dimensione trascendentale a quella pratica (e quindi immanente) dell’azione sociale, trattando quindi l’*azione reciproca* come un principio generativo relazionale (ad un livello

²² E ancora nell’*Analitica trascendentale* continua: “[L’esperienza] contiene due elementi assai eterogenei, cioè una *m a t e r i a* – derivata dai sensi – della conoscenza, ed una certa *f o r m a* – per ordinare la materia – derivata dalla fonte interna dell’intuire puro e del pensare puro, i quali in occasione della materia sono per la prima volta portati ad esercitarsi, e producono concetti”, (Kant 1999: 143).

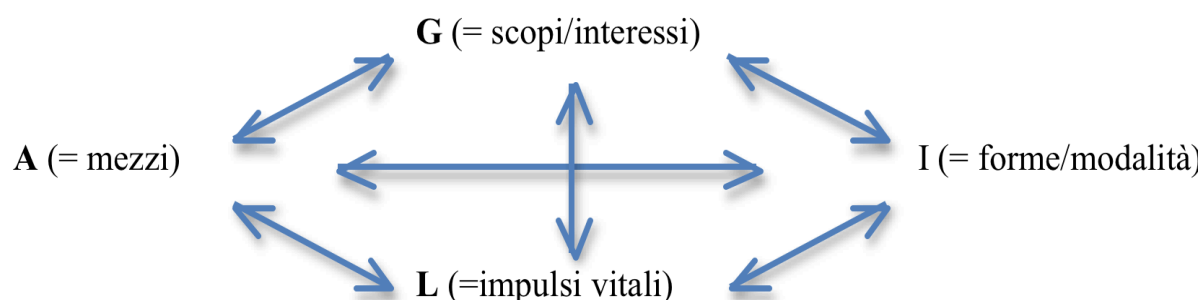
ontologico sociale). L'*azione reciproca* è propriamente ciò che, in un contesto relazionale di almeno due attori, genera ciò che si può definire “società”.

La pubblicazione della cosiddetta *Große Soziologie* nel 1908 costituisce certamente uno spartiacque nell'iter intellettuale di Simmel, sebbene la riflessione sulla sociologia non cessa di animare il suo instancabile lavoro. Di lì a poco (il 3 gennaio 1909), sotto la guida di Ferdinand Tönnies (e con il prezioso ausilio di Simmel, Durkheim, Goldscheid, per citare i più illustri) sarebbe nata la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, che avrebbe rappresentato l'ulteriore attestazione di autonomia e autoreferenzialità della sociologia come scienza nell'alveo delle *Geisteswissenschaften*. Che la sociologia necessitasse ancora di un riconoscimento (scientifico e, talvolta, accademico) non è un mistero, anzi in quel periodo costituiva una urgenza: lo stesso Simmel nelle battute iniziali del primo capitolo di *Soziologie* rimarcava la necessità individuare un oggetto specifico di studi nella sociologia che permettesse di distinguerla dalle altre “scienze umane” (Simmel 1989: 6). È noto, peraltro, quanto sia stata travagliata la vita accademica di Simmel, che giunse all'agognato ordinariato (in Filosofia) solo nel 1914 presso l'Università di Strasburgo.

Nelle pagine di *Soziologie* pare che Simmel intenda dare alla categoria della *Wechselwirkung* innanzitutto una connotazione di carattere antropologico, prima ancora che sociologico: “l'uomo, nella sua essenza e in tutte le sue manifestazioni, [è] determinato dal fatto di vivere in azione reciproca con altri uomini”. Prima ancora di chiarire in cosa consista questa “azione reciproca”, Simmel spiega che la sociologia ha come compito quello di astrarre dai molteplici dati storico-sociali le forme e le estrinsecazioni di questa “azione reciproca”. Il processo di astrazione e coordinamento della nuova scienza sociale porta a isolare il suo oggetto precipuo, ovvero la “società”, che – ancora una volta – kantianamente Simmel divide secondo una *forma* e un *contenuto*.

“[La società] esiste là dove più individui entrano in azione reciproca. Questa azione reciproca sorge sempre da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. Impulsi erotici, religiosi o semplicemente socievoli, scopi di difesa e di attacco, di gioco e di acquisizione, di aiuto e di insegnamento, nonché innumerevoli altri, fanno sì che l'uomo entri con altri in una coesistenza, in un agire l'uno per l'altro, con l'altro, contro l'altro, in una correlazione di situazioni, ossia che eserciti effetti sugli altri e ne subisca dagli altri” (Simmel 1989: 8).

Se volessimo riassumere ora schematicamente con AGIL (Donati 2006: 206) – a completamento di quanto già scritto nel saggio del 1894 –, si potrebbe dire che la teoria di Simmel soddisfa le quattro unità fondamentali della molecola sociale relazionale²³:



Seguendo ancora la schematizzazione AGIL, se la *Wechselwirkung* è la relazione in sé (intesa in senso dinamico), che ha a che fare con l'integrazione/inclusione sistemica (asse A-G), la *Vergesellschaftung* ha invece a che fare invece con l'integrazione/inclusione sociale (asse I-L) (Donati 2006: 204-205).

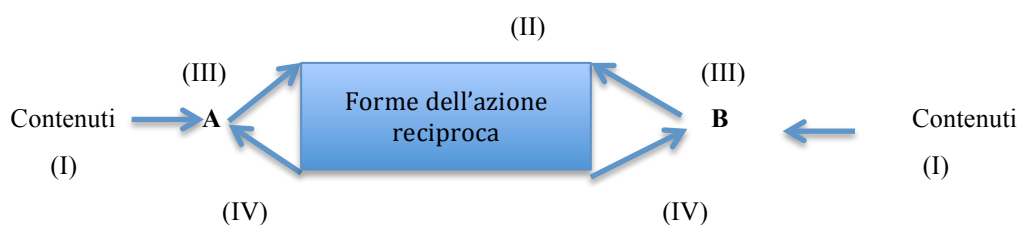
Esiste dunque uno schema d'azione sociale e degli elementi di riferimento: l'elemento, per così dire, occasionale e contingente è dato dagli interessi di natura pratica che spingono all'azione e che determinano l'unità, che sussiste in un equilibrio dinamico dettato dall'azione reciproca. Questa è rappresentata da ciò che Simmel designa come il *contenido* o *materia* dell'associazione [*Materie der Vergesellschaftung*]: impulsi, scopi, inclinazioni, situazione psichica ecc. Questi dati, presi in sé, non costituiscono per Simmel (ancora) alcunché di sociale e quindi non possono essere considerati oggetto d'interesse scientifico per la sociologia. L'associazione [*Vergesellschaftung*], in quanto forma evidente, viene ad essere oggetto di studio sociologico quando quegli stessi elementi “[...] strutturano la coesistenza isolata degli individui l'uno accanto all'altro in determinate forme di coesistenza con e per l'altro, le quali rientrano sotto il concetto generale di azione reciproca. L'associazione [*Vergesellschaftung*] è dunque la forma, realizzantesi in svariati modi, in cui gli individui raggiungono insieme un'unità sulla base di quegli interessi” (Simmel 1989: 9). La distinzione tra forma e contenuto nel processo di formazione del

²³ Sebbene sia possibile l'utilizzo della schematizzazione relazionale AGIL per l'interpretazione del contributo simmeliano (evidenziando quindi l'apporto fondamentale della sociologia simmeliana in chiave relazionale), è opportuno sottolineare che il sociologo berlinese, pur avendo intuito la natura fondamentale della relazione sociale, non ha mai approfondito analiticamente la questione, né è mai “entrato” – per dirla con Donati – nella relazione sociale.

fenomeno sociale non impedisce che: 1) pur ricorrendo scopi e contenuti che spingono all'azione sociale, si verifichi sotto una medesima forma dell'associazione; 2) medesimi interessi possano essere soddisfatti in forme completamente differenti di associazione. Simmel elenca quelle che sono le principali forme di associazione che diventano oggetto di studio per la sociologia: “sovra-ordinazione e sub-ordinazione, concorrenza, imitazione, divisione del lavoro, formazione di partiti, rappresentanza, contemporaneità del raggruppamento all'interno e chiusura verso l'esterno” (Simmel 1989: 11).

La società è, in un primo senso, da considerare “il complesso degli individui associati [*vergesellschafteter Individuen*]” (*materia*), ma anche “la somma di quelle *forme di relazione* [*Beziehungsformen*], in virtù delle quali dagli individui sorge la società nel primo senso” (*forma*). Simmel introduce, oltre a *Wechselwirkung* e *Vergesellschaftung*, un terzo termine (*Beziehung*) per indicare l'oggetto della sociologia, ossia la “relazione”. Ce ne sarebbe in realtà anche un quarto che viene introdotto quando Simmel spiega che la società non è una vuota astrazione o una sterile struttura, ma sorge quando le forme di connessione tra individui, ovvero “relazioni reciproche” (*Wechselbeziehungen*) (Simmel 1989: 24), suscitate da determinati motivi e interessi, diventano operanti e autonome.

Brigitta Nedelmann riporta uno schema sintetico che spiega la relazione tra soggetti (A e B) che fondano un'azione reciproca (*Wechselwirkung*) (Nedelman 1988: 23):



Elementi e livelli dell'azione sociale:

- (I) Contenuti
- (II) Forme
- (III) Azione
- (IV) Reazione

Nedelmann, seguendo poi sostanzialmente le indicazioni di Donald Levine, individua 4 livelli o forme di “azione reciproca”: 1) Processi elementari; 2) Istituzioni; 3) Autonome “forme di gioco”; 4) Mondi (o sfere sociali, come arte, religione, politica, economia ecc.) (Nedelmann 1988: 24-25; Levine 1971: XXIV-XXVII).

Quello che struttura la società è un modello che oggi definiremmo di tipo “morfogenetico”: Simmel tratta la società come un macro-organismo o complesso ordinato, formato da atomi, tasselli e formazioni progressivamente sempre più complesse, all’interno delle quali è rintracciabile la stessa struttura di azione e formazione sociale. L’azione reciproca costituisce e alimenta, ad ogni livello, tale formazione, e si presenta come struttura formale che media in vista del conseguimento di un fine. L’azione sociale non è appiattita sul livello dei “meccanismi” individuali: essa necessita – come Simmel aveva già intuito ed esposto in *Philosophie des Geldes* – della mediazione di un terzo elemento che permette di soddisfare i contenuti, i motivi e gli scopi dell’associarsi.

“Il nostro agire è il ponte per il quale il contenuto del fine passa dalla sua forma psichica in quella dell’effettività. Il fine è per essenza collegamento al mezzo. Per questo si differenzia dal puro meccanismo, e dal suo correlato psichico, l’impulso in cui le energie di ogni momento si scaricano completamente in quello immediatamente successivo [...] La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria” (Simmel 1984: 302).

Per utilizzare il lessico del proficuo dibattito negli anni ’70 tra Habermas e Luhmann, la società non è costituita da “meccanismi” anonimi e sistemici, così come la sociologia non si riduce ad una mera “tecnologia sociale”.

Sebbene la società sia costituita da individui e da motivazioni psicologiche individuali, che spingono all’azione sociali, la relazione – sostiene Simmel – si costituisce come un “accadere reale”.

“[...] Tutte le mille relazioni che si riflettono da persona a persona, momentanee o durevoli, coscienti o inconscie, superficiali o ricche di effetti, da cui questi esempi sono scelti del tutto a caso, ci legano in modo indissolubile. In ogni attimo questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri. Qui risiedono le azioni reciproche – accessibili soltanto alla microscopia psicologica – tra gli atomi della società, che sorreggono tutta la tenacia ed elasticità, tutta la varietà e unitarietà di questa vita così chiara ed enigmatica della società. Si tratta di applicare il principio delle azioni infinitamente numerose e infinitamente piccole anche alla prossimità caratteristica della società [...] I passi incommensurabilmente piccoli producono la connessione dell’unità storica, e le azioni reciproche, altrettanto impercettibili, tra persona e persona, producono la connessione dell’unità sociale” (Simmel 1989: 20).

Come Simmel sosterrà esplicitamente anche nel suo ultimo lavoro programmatico *Grundfragen der Soziologie* (1917), la sociologia si trova delimitata da due “campi” speculativi: per così dire, “dal basso” viene determinata da una *teoria della conoscenza*

(sociale), “dall’alto” da una metafisica dei campi particolari in questione (Simmel 1989: 39-40; Simmel 1983: 57).

Com’è noto il primo capitolo dell’opus magnum *Soziologie* (1908) contiene un *Excursus* che sviluppa, in modo denso e significativo, la questione della *teoria della conoscenza (sociale)*. La questione epistemologica s’innesta su quella propriamente ontologica (sulla quale Simmel tornerà nuovamente in *Grundfragen der Soziologie*, sostenendo peraltro una posizione nuova, che risente delle influenze teoriche della *Lebensphilosophie*²⁴). Ciò che rende kantianamente *possibile* la società è un’operazione sintetica a priori che tuttavia non dipende da un soggetto (o da una soggettività) conoscente: “La società è l’unità oggettiva che non ha bisogno dell’osservatore non compreso in essa” (Simmel 1989: 28). Luhmann, come è noto, ha portato alle estreme conseguenze questo ragionamento, interpretando la posizione simmeliana come una energica forma di *de-soggettivazione* dell’azione sociale (un aspetto questo che, come ha sottolineato Donati, allontanerebbe Luhmann anche dal suo maestro Parsons) (Donati 2009: 239 e ss.). Simmel in realtà non priva il soggetto di intenzionalità sociale, né lo immette in un sistema anonimo di azione sociale: la relazione fonda la socialità innanzitutto perché esiste già da sempre un io di fronte ad un alter e il loro posizionarsi reciproco l’uno dinanzi all’altro presuppone una struttura formale di significato, sorretta da una coscienza intenzionante l’azione sociale stessa. È quella che Simmel chiama “la coscienza di associarsi o di essere associati [...] Si tratta dei processi dell’azione reciproca, i quali per l’individuo significano il fatto – non astratto, ma tuttavia suscettibile di espressione astratta – di essere associato” (Simmel 1989: 30). La prima della apriorità sociologiche è proprio l’alterità: la prima (e fondamentale) condizione di conoscenza dell’azione sociale è il fatto che si è immediatamente a contatto con una alterità indefinita (“generalizzazione dell’altro”). L’azione reciproca si costituisce in forza del modo immediato di darsi dell’altro, infinitamente affine e al contempo infinitamente lontano (*altro* appunto) da ciò che siamo. Il fatto di “essere associati” (la possibilità di relazione tra ego e alter) si dà immediatamente come orizzonte di senso dell’azione sociale. La seconda fondamentale condizione della possibilità di conoscenza del fatto sociale è data da una sfera residuale dell’individuo che non entra necessariamente in campo nell’azione sociale: in altri termini, non tutta la nostra sfera personale è impiegata nell’interazione con altri.

²⁴ Sulle nuove posizioni teoriche “vitalistiche” nella fase matura del pensiero simmeliano rimando alla terza sezione di Ruggieri 2010 e Fitzi 2002.

“La vita – chiarisce Simmel – non è del tutto sociale; noi formiamo le nostre relazioni reciproche non soltanto con la riserva negativa di una parte della nostra personalità che non entra in esse, e questa parte influisce nei processi dell’anima non soltanto mediante connessioni psicologiche generali, ma proprio il fatto formale che essa sta al di fuori di tali processi determina il modo di questa influenza” (Simmel 1989: 33).

Simmel ripercorre un po’ l’impianto onto-gnoseologico del criticismo kantiano nel rapporto tra fenomeno e noumeno. Pur restando una *x* sconosciuta e relegata ad una sfera inconoscibile (ma pensabile), il noumeno costituisce la *quidditas* del fenomeno, una *inseità* pensabile appunto, ma inaccessibile nella sfera della conoscenza. La metafora kantiana dell’insularità del “dominio dell’intelletto” (Kant 1999: 311), circondato da oceani vasti e tempestosi e da numerosi banchi di nebbia e ghiacci, ben si presta a ciò che Simmel intende per “*Ausserdem*” (“inoltre”): la sociologia tratta le “forme” del nostro modo di *interagire* sociale, che è essenzialmente fenomenico ed eccentrico rispetto al nostro profondo modo d’*essere* individuale (noumenico), che resta in qualche modo sistematicamente irrelato nella transazione sociale. C’è una riserva del nostro essere (un “inoltre”) che non entra in relazione con l’altro, ma che costituisce il nucleo, il fondamento, la causa del nostro modo d’essere *relazionale*²⁵.

Questo è peraltro un elemento sviluppato in maniera illuminante nel capitolo dedicato a *Il segreto e la società segreta*. Simmel sostiene che la relazione con gli altri si fonda sostanzialmente su un sistema di attese/aspettative reciproche di azioni: (tentare di) “sapere con chi si ha a che fare” è una delle primissime condizioni di una interazione sociale. La questione è che l’immagine sociale non esprime mai la totalità dell’individuo. Nella teoria sociologica di Donati questo aspetto problematico riguarda la “doppia contingenza” del sistema di aspettative che si innesca nella *rel-azione* ego/alter²⁶.

“Poiché non si può mai conoscere un altro in maniera assoluta – con ciò che significherebbe la conoscenza di ogni singolo pensiero e di ogni stato d’animo – ma poiché ci si forma un’unità personale in base ai suoi frammenti, nei quali soltanto egli ci è accessibile, così quest’unità dipende dalla parte di lui che il nostro punto di vista ci consente di vedere” (Simmel 1989: 292).

²⁵ Nel volume *Structure, Agency, and the internal Conversation* Archer sostiene che è la dimensione interiore, che si dà nella forma della “riflessività”, a costituire l’elemento dinamico e interattivo (tra sfera di agency e structure) nella configurazione della sfera sociale: pur non essendo per sua natura nulla di esteriore e tangibile, la riflessività interiore (“conversazione interiore”) rappresenta l’aspetto fondante dell’agire sociale (Archer 2006: 89 e ss.)

²⁶ “Ogni forma relazionale può essere considerata dal punto di vista interno della relazione (cioè in vista del soggetto) oppure nel modo in cui si rapporta all’esterno della relazione (con altri attori e le altre relazioni)” (Donati 2006: 203-204).

La società moderna, in forza della sua complessità, si costituisce giocando sulla dialettica di verità e menzogna individuale: per Simmel il tener segreto, il nascondere, il mentire sono tecniche sociali messe in azione per il raggiungimento di uno scopo in generale. La fiducia e la discrezione subentrano come elementi altrettanto determinanti: la fiducia è uno stadio intermedio tra la conoscenza e l'ignoranza relativa dell'uomo (chi sa non ha bisogno di fidarsi, chi non sa affatto non può ragionevolmente fidarsi); la discrezione è "il senso del diritto in rapporto alla sfera dei contenuti di vita comunicabili". La possibilità di azione sociale è data dalla riserva inespressa che resta tuttavia a fondamento dell'interazione sociale.

In *Grundfragen der Soziologie* è possibile rintracciare la fondazione metafisica della relazione²⁷ come forma pura della "reciprocità". Il testo *Grundfragen der Soziologie* del 1917 rappresenta l'ultimo tentativo da parte di Simmel di sistematizzare il discorso sociologico e di porre nuovamente il quesito fondamentale della sociologia già abbozzato nel saggio del 1894: tentare di individuare il "campo della sociologia", il suo oggetto e i suoi compiti all'interno delle scienze umane. La riflessione ha subito una netta curvatura rispetto al tema posto nel 1894, quando Simmel risentiva ancora fortemente delle influenze e delle suggestioni evoluzionistiche e neokantiane. La posizione simmeliana si colloca poi al di qua della svolta del suo pensiero, sigillata con la pubblicazione di *Philosophie des Geldes* (1900). Il profilo teorico che ne vien fuori – che ha ricadute in sociologia come nella filosofia della cultura, in teoria della conoscenza come nell'antropologia – è tutt'altro che una posizione relativista (dalle cui accuse lo stesso Simmel ha tentato a più riprese di difendersi) o addirittura scettica. Nella sua "filosofia del denaro", inteso come forma suprema di astrazione, di scambio e reciprocità, la categoria fondamentale, che anima le transazioni culturali, sociali e filosofiche di volta in volta analizzate, è la "relazione" in sé, ovvero quella struttura dotata di autonomia ontologica rispetto alle parti, ma che dona senso e valore alle parti stesse, le quali, entrando in *azione reciproca* tra di loro, – per dirla con Nietzsche/Pindaro – "diventano ciò che sono". La cosiddetta da Simmel "relatività delle cose" è da intendere come il loro essere relate nella relazione stessa, ovvero la loro dipendenza semantica dalla relazione in sé.

²⁷ "Se si vuole veramente accettare la sfida e quindi comprendere la «società relazionale» che sta nascendo sotto i nostri occhi, occorre collocare la relazionalità al livello della presupposizione generale prima, nell'ambiente metafisico della teoria" (Donati 2009: 66; si veda inoltre Alexander-Giesen 1987: 7).

“In realtà, il denaro, proprio perché esprime il rapporto reciproco in termini di valore delle cose dotate di valore, si sottrae così da tale rapporto e viene collocato in un altro ordine” (Simmel 1984: 182).

Occorre chiarire che l'ordine ontologico della relazione è da considerare *sui generis*: pur non trovandoci dinanzi ad un vero e proprio dualismo radicale (da un lato l'individuo o gli individui e dall'altro la relazione come elemento giustapposto), la struttura relazionale si colloca in una dimensione “altra” rispetto a quella immanente dell'interazione individuale. La prospettiva emergentista è quella che meglio si presta a definire questo stato di cose. La società – e la relazione sociale che struttura la società – va intesa come una realtà *emergente* ovvero una dimensione che “emerge” dall'interconnessione e l'interrelazione dei suoi elementi per così dire inferiori, al punto che essi, pur essendo la sua base effettiva, non bastano a spiegarne l'esistenza. In filosofia della mente l'emergentismo sostiene che la mente è un “oggetto” emergente (o un insieme di proprietà emergenti) dall'interazione neuronale di base che non può essere spiegata dai suoi elementi cerebrali: la mente è qualcosa di *eccedente* rispetto al cervello e alle sue azioni/funzioni. In modo non dissimile si potrebbe sostenere che per Simmel la società è una formazione *eccedente* rispetto al livello di interazione individuale, essa si colloca su un piano ontologico altro, irriducibile a quello dell'azione individuale. Questo è un tema largamente dibattuto nella disputa sociologica tra individualismo metodologico e collettivismo metodologico: nella vasta letteratura sul tema ci sono anche interessanti contributi che affrontano il tema con le “lenti” della filosofia della mente in chiave emergentista (Heintz 2004; Keith Sawyer 2001; Donati 2011a: 197-198).

In *Grundfragen der Soziologie* Simmel sostiene che la sociologia ha a che fare con delle “unità superiori”²⁸ differenti da ciò che costituisce l'individualità concreta (in quanto unità

²⁸ Luhmann coglie un aspetto problematico e, per così dire, contraddittorio nella proposta simmeliana, che trova le sue radici già nell'impostazione di *Soziologie* – in particolare nel capitolo dedicato all'*Excursus: com'è possibile la società?*. La *Leitfrage* dell'indagine simmeliana si traduce nel: “Com'è possibile l'ordine sociale sulla base di una soggettività plurale di prestazioni sintetizzanti?” (Luhmann 1985: 86). La questione centrale ruota alla contraddizione che si crea tra agenti sociali (soggetti) che agiscono in una totalità sociale (la società) e il fatto che il soggetto stesso non cessa mai di essere una totalità in sé – Luhmann, in questo caso, fa particolare riferimento alla seconda delle apriorità elencate da Simmel. “La socievolezza – continua ancora Luhmann, riprendendo il discorso simmeliano di *Grundfragen der Soziologie* – non appare come soluzione del problema, essa appare solo come forma in cui il problema viene privato della sua serietà e giocato; ma contemporaneamente, anche come la forma in cui esso diviene capace di coscienza, stilizzabile, analizzabile” (Luhmann 1985: 90). La conclusione di Luhmann è che quindi le “forme sociali” finiscono per essere relazioni tra soggetti che non possono essere completamente socializzati e che sono consapevoli di ciò. Se, tuttavia, applichiamo il paradigma relazionale proposto da Donati, siamo in grado di analizzare la questione in modo differente: la relazione ego/alter resta “sostanziale” se si tengono in considerazione i patterns della relazione stessa (AGIL) e soprattutto se si applica lo schema relazionale alla struttura interna

atomica): queste unità superiori si danno come “forme” che tuttavia non potrebbero realizzarsi ed essere comprese se non fossero innanzitutto “forme-di-un-esperienza-vivente”. Simmel, come si è già accennato precedentemente, risente fortemente delle suggestioni “vitalistiche” e all’interno di questo *framework* emerge in tutta la sua chiarezza l’idea che “[...] la società è un *evento*, è la funzione dell’«agire e del patire», è il destino e la forma cui ciascuno è soggetto per via degli altri” (Simmel 1983: 42). La relazione, che fonda la società, assume una connotazione “esistenziale”: è la forza in virtù della quale l’individuo è ciò che è per il fatto di essere in relazione ad altri²⁹. È il fenomeno originario che, prima ancora che determinare l’aspetto epistemologico-sociologico, permette l’apertura semantica al mondo.

“A ben guardare – sostiene il sociologo berlinese – neanche gli individui sono elementi ultimi, veri e propri «atomi» del mondo umano. L’unità forse inscindibile che si designa col concetto di individuo non è oggetto di conoscenza, ma solo dell’esperire vivente”. In altri termini è solo nella forma di un’intuizione immediata della vita (*Lebensanschauung*) che cogliamo l’aspetto individuale del nostro esistere, il quale, tuttavia si configura sempre in termini relazionali. Sono tutti temi che Simmel (anche forte della lezione bergsoniana) svilupperà nei suoi ultimi lavori, che sono un vero e proprio preludio della filosofia esistenzialista.

La parola chiave, che emerge dalle pagine di *Grundfragen der Soziologie*, che spiega questo residuale elemento relazionale e che fonda l’esistenza mondana degli individui, è *Wechselbeziehung*, tradotta con il termine “reciprocità”. Simmel utilizza un termine tedesco che ha più una connotazione strutturale, fondativa, metafisica rispetto a *Wechselwirkung* che invece evoca, come s’è detto, il dinamismo della forza che innesca l’azione sociale. *Wechselbeziehung* è letteralmente la “relazione-di-scambio”, la pura relazione che istituisce il sociale in sé.

“Società è solo il nome con cui si indica una cerchia di individui, legati l’un l’altro da varie forme di reciprocità [*Wechselbeziehungen*], la cui unità è la stessa che si osserva in un sistema di masse corporee, tali da influenzarsi a vicenda e comportarsi secondo la determinazione che ricevono” (Simmel 1983: 42).

del rapporto di doppia contingenza ego/alter (secondo la dialettica relazionale MINV/ESAG) (Donati 2011a: 175 e ss.).

²⁹ “La presupposizione più generale del pensare sociologico potrebbe essere resa emblematica con l’assunto: *all’inizio c’è la relazione*. Tale presupposizione deve essere intesa in senso realistico e non relativistico. Il processo sociale con tutte le sue caratteristiche, procede per, con e attraverso relazioni” (Donati 2009: 80).

Il sistema di relazioni che rappresenta l'orizzonte semantico e strutturale della società è, in ultima istanza, "sistema vitale": la "relazione-di-scambio" o reciprocità è nell'ultima fase del pensiero simmeliano l'espressione della componente ontologica fondamentale che struttura il mondo e quindi il sociale. È quella che definisce la "vita pulsante della società" che si dà in un modo tanto evidente da un punto di vista intuitivo, quanto "enigmatico" dal punto di vista discorsivo-intellettuale. Proprio perché è immediatamente sotto gli occhi e quotidianamente attivo che il sociale è ciò che si sottrae ad una pura interpretazione meccanicistica. È nei rapporti sociali reciproci – sostiene Simmel – "[...] il luogo di un'azione reciproca fra elementi cui spetta il compito di sopportare la durezza, l'elasticità, la molteplicità e l'unità di un vivere sociale tanto intellegibile quanto enigmatico" (Simmel 1983: 41). Già nell'opera *Ueber soziale Differenzierung* del 1890 Simmel parlava di "mistica unità della società": che ci sia una forza che tiene assieme gli individui e che permette loro di pervenire a "forme" di vita associata, è fuori discussione e ciò costituisce la condizione fondamentale della sociologia; tuttavia resta un oggetto d'indagine non argomentabile, che si può cogliere solo per via intuitiva.

"Relazione", nella fase matura del pensiero simmeliano, è sinonimo di *Leben* dunque, inteso come "unità-nella-differenza": è una componente strutturale che si caratterizza come il sempre uguale che si mantiene nella differenza. Conservando il suo carattere sostanzialmente autoreferenziale e circolare, la relazione vitale può essere dunque definita nei termini di "*unitas multiplex*" (Donati 2009a: 26).

La vita è un movimento incessante che si attua nel tempo, generando forme che acquistano una propria progressiva autonomia rispetto alla fonte (tema questo sviluppato ampiamente da Simmel anche nella sua filosofia della cultura intesa come "tragedia" dell'inconciliabilità tra spirito soggettivo e le sue forme oggettivate). Ciò che mantiene insieme questi tasselli e che permette la loro comprensione all'interno di un quadro semantico di riferimento è la vita stessa. È ciò che Simmel in *Lebensanschauung* del 1918 definisce nei termini congiunti di trascendenza/immanenza (trascendenza immanente e immanenza trascendente): la vita, intesa in termini relazionali, è ciò che è sempre *in sé* (immanenza) pur scomponendosi ed estraniandosi continuamente in forme autonome (trascendenza).

"Che la vita sia un fluire ininterrotto e nel contempo sia qualcosa di definito nei suoi soggetti e nei suoi contenuti, qualcosa che ha preso forma, si è individualizzato intorno ad un nucleo centrale e perciò, visto

nell'altra direzione, una struttura sempre limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza – è questa la sua costituzione che ne plasma l'essenza" (Simmel 1997: 11)³⁰.

Il principio ontologico, prima ancora che sociologico, che Simmel pone alla base della sua *Lebensphilosophie* è di natura relazionale: la possibilità stessa di (auto)comprensione della vita necessita di un approccio relazionale, ovvero di una mediazione strutturale all'interno della vita stessa.

"La vita è istanza determinante dello spirito, cosicché la sua forma determina infine anche le formazioni mediante cui deve diventare comprensibile a se stessa. La vita appunto può essere compresa soltanto dalla vita, e a tal fine si dispone in strati in cui l'uno media la comprensione dell'altro, e che nella loro dipendenza reciproca annunciano la sua unità" (Simmel 1977: 535).

Da un punto di vista prettamente sociologico, questo discorso viene affrontato sistematicamente da Simmel nel capitolo terzo di *Grundfragen der Soziologie*, nel quale viene affrontato il tema della "sociovolezza" [*Geselligkeit*]. Riprendendo ancora una volta la canonica divisione nel fenomeno sociale di *forma* e *contenuto*, Simmel spiega che la sociologia è la disciplina che si occupa dell'isolamento, nell'accadere sociale, di *forme* pervenute ad unità in forza dell'azione reciproca che lega gli individui tra loro (ovvero quella "forza" – Simmel utilizza il termine *Wechselwirkung* – che presuppone certe motivazioni [*Trieben*] all'agire sociale in vista di determinati scopi [*Zwecke*]). La "sociovolezza" rappresenta la forma delle forme, ovvero quella struttura contingente che, svincolata da qualsiasi contenuto o motivazione individuale, dà luogo all'interazione tra soggetti. Si tratta di una struttura contingente, che si dà innanzitutto nella forma del "gioco" e in particolare del "gioco artistico": non esiste alcuna legge oggettiva che spiega o prevede l'interazione come "sociovolezza". Si tratta di una pura forma di interazione che trova il suo mezzo fondamentale di espressione e di realizzazione nella "conversazione" (si capisce bene da quale fonte si sia ispirato Niklas Luhmann, in particolare per ciò che riguarda la strutturazione contingente del sistema sociale e il fenomeno della comunicazione come *medium* fondamentale del paradigma sistemico).

³⁰ Già qualche anno prima Simmel così scriveva: "La vita è creazione ininterrotta e fluida di novità non ancora esistenti – essa non si esaurisce in un rapporto di causa ed effetto che in definitiva sviluppa sempre l'uguale dall'uguale, bensì è un movimento creativo assolutamente originario, che non può venire calcolato come un meccanismo, ma solo vissuto" (Simmel 1984a: 17).

“Poiché la socievolezza è l’astrazione dell’associazione [*Vergesellschaftung*] che si compie nella forma dell’arte o del gioco, essa trova nella reciprocità [*Wechselwirkung*] fra uguali la sua espressione più ampia, più trasparente, più semplice. [...] La socievolezza svuota di contenuto le forme sociologiche della reciprocità, le spinge all’astrazione e conferisce loro un’esistenza di pure parvenze” (Simmel 1983: 84 e ss. – *traduzione leggermente modificata*).

Esiste quindi per Simmel una relazione in sé, nella pura forma della reciprocità, sganciata dalle forme stesse dell’associazione che si realizzano per soddisfare scopi particolari. Se è vero che la società esiste lì dove più individui entrano in azione reciproca tra loro, sarà opportuno aggiungere che questa azione è sempre mediata da una “relazione” che possiede una propria consistenza ontologica e si colloca su un piano altro rispetto a quello degli individui³¹. Questa è la posizione teorica che assume Simmel a compimento dei suoi lavori sociologici. L’associarsi degli individui si dà esso stesso in forma relazionale, al di là di una contrapposizione stringente tra le due posizioni metodologiche che ancora oggi si fronteggiano (individualismo e olistico metodologico). “La società – scrive Donati, interpretando il pensiero simmeliano in chiave relazionale – è associazione in quanto è per definizione «reciprocità» (azione reciproca) fra individui che possono essere definiti solo in rapporto ad essa” (Donati 2009: 129). Non c’è struttura estranea al processo di associazione, né questo si riduce semplicisticamente all’interazione tra individui: *tertium datur*.

³¹ “La relazione è dunque un «terzo» che agisce sui termini non già perché venga dall’esterno, o perché sia un mero prodotto dei due termini (per esempio il loro accordo, patto, contratto, ecc.), ma perché comporta quell’elemento della relazione che è la reciprocità in essa contenuta, se deve essere una relazione (relazione=azione reciproca) e non qualcos’altro” (Donati 2011a: 195).

EXCURSUS 1. *Emergenza e relazione. Osservazioni e implicazioni teoriche del paradigma relazionale-emergentista*

Nel 1992 l'editore berlinese De Gruyter dava alle stampe un testo che apriva un nuovo scenario per le scienze cognitive e quelle umane: il titolo amletico sotto forma di domanda, *Emergence or reduction?*, prepara in modo enigmatico il campo della trattazione delle pagine che seguono. Il volume raccoglieva alcuni dei contributi presentati in un convegno tenutosi a Bielefeld nell'ottobre del 1990 [presso il *Zentrum für interdisziplinäre Forschung*] (Beckermann, Flohr e Kim 1992).

Con un titolo ben più rassicurante – almeno da un punto di vista formale, perché scompariva l'incalzante interrogativo – si ripeteva nel 2003 a Parigi, con gran parte degli stessi insigni ospiti del convegno di Bielefeld, un *Workshop* internazionale dal titolo *Reduction and Emergence*. La rivista scientifica «Synthese» ha ospitato nel 2006, in un numero monografico, i principali contributi di questo *Workshop* (Clayton-Davies 2006).

Emergenza e riduzione, nella terminologia tecnica della filosofia della mente, alludono a due posizioni teoriche inconciliabili tra loro (Kistler 2006: 311-312): da un lato l'emergentismo (fisicalista non riduzionista), dall'altro il riduzionismo *stricto sensu*. L'emergentismo, all'interno di una cornice sostanzialmente fisicalista, sostiene che le proprietà della mente, pur generate da processi neurologici di natura fisico-chimica, non possano essere ridotte ad essi: la mente è un'entità che “emerge” dal complesso e fitto tessuto di interazione neuronale. Per il riduzionismo classico è possibile, invece, ricondurre e “ridurre” la nozione di mente a proprietà atomiche (fisico-chimiche) di base. Sia dal punto di vista ontologico che epistemologico, i riduzionisti darebbero ragione al motto di Ockham, per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*³².

Girando la questione in campo propriamente sociologico, verrebbe da chiedersi se le formazioni sociali, e i meccanismi genetici che le sottendono, siano da considerare in un'ottica “riduzionista” oppure “emergentista”. Si tratta, se vogliamo, di un tema che

³² Nel 1961 il filosofo della scienza Ernest Nagel nel suo capolavoro *The Structure of Science* aveva sostenuto la necessità di un'unificazione metodologica (di tipo ipotetico-deduttivo) nelle scienze naturali come in quelle storico-sociali, rifiutando nettamente, in questo modo, di considerare le realtà organiche come trascendenti o emergenti rispetto agli eventi individuali fisico-chimici. Chi in filosofia della mente si dichiara “riduzionista”, infatti, sostiene che non esistono altre entità al di là di quelle fisiche: non solo si nega l'esistenza di sostanze mentali non-materiali, ma anche di proprietà o eventi mentali.

L'emergentismo, contrariamente a questa posizione, sostiene che non sia possibile operare una “riduzione” – sia da un punto di vista epistemologico che ontologico – di un livello complesso superiore di analisi rispetto ad uno inferiore costituito dalle sue parti fondamentali: esistono entità che, pur “emergendo” e “sopravvenendo” da elementi atomici di base, non sono riducibili ad essi.

riguarda il lungo dibattito che vede contrapposti gli esponenti dell'olismo (o collettivismo) metodologico e quelli dell'individualismo metodologico.

L'idea fondamentale di queste pagine non è solo quella di applicare l'emergentismo alla sociologia: questa ibridazione è già in opera da qualche tempo ed in piena fase di gestazione. Si pensi ai lavori di Dave Elder-Vass e di Achim Stephan e più in generale al dibattito attualissimo che si è esteso dal mondo anglosassone a quello tedesco (Greve e Schnabel 2011). Il mio intento è piuttosto quello di corroborare la teoria relazionale della società (Donati 2009; 2011) attraverso una sua rilettura in chiave emergentista: "emergenza" e "relazione" – parafrasando il titolo dei due convegni menzionati poco sopra – sono da intendere come principi cardine nella formulazione di una sociologia relazionale. Con questo contributo si risponde positivamente all'appello di Ardigò che auspicava ad un "maggiore interfacciamento tra scienze sociali e scienze neuronali e cognitive" (Ardigò 1988: 77).

C'è un importante passaggio negli studi di Donati, nel quale la descrizione della sociologia della riflessività s'intreccia alla questione onto-sociologica sulla "natura" della relazione:

"Solo se si adotta una prospettiva emergenziale – scrive Donati – si può vedere come la relazione sia un *fenomeno emergente* che viene generato dai due termini che collega, ma non dipende solo da essi, perché – una volta attivato – il fatto della relazione porta con sé «ragioni proprie» e *va oltre* l'apporto dei due termini, e realizza qualcosa che, a sua volta, sarà poi ciò che influenzerà le loro interazioni successive (processo morfogenetico)" (Donati 2011: 195).

Una posizione questa che Donati aveva già esposto precedentemente sostenendo che "la relazione è un «fenomeno emergente» di soggetti in interazione" (Donati 2009: 27), che da essa sono espressi e compresi, ma in alcun modo predeterminati. È da leggere in questi termini – e nella direzione di una rilettura attuale di Georg Simmel – la proposta di Donati, il quale avanza l'ipotesi di considerare "[...] la relazione sociale come effetto emergente di un'azione reciproca (ego-alter inter-azione) tra attori/soggetti sociali che occupano diverse posizioni in una configurazione societaria (un sistema, una rete, o altre composizioni)" (Donati 2014: 13).

Gli assi sui quali si muove la mia proposta sono, dunque, essenzialmente due:

1. chiarire la "natura" della relazione e coglierne, per così dire, l'essenza sociologica da un punto di vista emergentista;

2. comprendere i nessi causali che condizionano l'agire sociale dell'individuo "relazionato" (attraverso il ricorso di una "relational causation", una sorta di *tertium datur* tra "upward e downward causation").

Nella proposta teorica di Donati la relazione è considerata una realtà sociale *sui generis*, la "nozione prima" della sociologia (relazionale). La posizione assunta potrebbe essere definita un'ontologia sociale realista, che è allo stesso tempo "analitica, critica e relazionale" (Donati 2009: 25). Per comprendere fino in fondo questa asserzione è necessario abbracciare, con uno sguardo retrospettivo, i capisaldi teorici che hanno contribuito alla fondazione della teoria relazionale (e che fungono da modelli interpretativi nella prospettiva emergentista, che in questa sede si propone): si tratta del contributo di Durkheim, Simmel, Parsons e Luhmann.

Per una preistoria sociologica dell'emergenza relazionale

Durkheim è, secondo Philip Clayton, il primo sociologo a "stabilire una comprensione emergentista della società umana" (Clayton 2006: 7). È un riferimento teorico, determinante ai fini del nostro discorso, per due ragioni essenziali: intanto perché Durkheim considera come oggetto specifico della sociologia il "fatto sociale" inteso come *associazione*, irriducibile alla mera somma delle parti costituenti; la seconda ragione sta nel fatto che egli considera la società – e questo è davvero interessante ai fini del nostro discorso – come una "coscienza collettiva", che emerge dall'interazione delle coscienze individuali.

La società, scrive il sociologo francese:

"non è una semplice somma di individui; al contrario, il sistema formato dalla loro associazione rappresenta una realtà specifica dotata di caratteri propri. Indubbiamente nulla di collettivo può prodursi se non sono date le coscienze particolari: ma questa condizione necessaria non è sufficiente. [...] Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un ente (psico-sociale, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere" (Durkheim 2008:101).

Pur senza ipostatizzarla, la "coscienza collettiva" va distinta da quella individuale: sulla base di questo chiarimento Durkheim trova il criterio di demarcazione per distinguere la sociologia dalle altre scienze. Questo "essere collettivo", che esercita una vera e propria forza coercitiva e condizionante sugli individui, è "una realtà *sui generis* – continua Durkheim –, e risulta dall'elaborazione specifica a cui sono sottoposte le coscienze

particolari per il fatto stesso della loro associazione, e da cui sprigiona una nuova forma di esistenza” (Durkheim 2008: 113).

L’oggetto proprio della sociologia di Georg Simmel si presenta come una nozione affascinante, quanto enigmatica: la *Wechselwirkung* (azione reciproca o reciprocità) funge da motore in tutte le riflessioni simmeliane di carattere sociologico, eppure questo “oggetto” è sfuggente. La reciprocità, intesa come relazione pura, è ciò che permette l’interazione tra soggetti sociali: “La società nel senso più largo del termine si manifesta in modo concreto lì dove più individui entrano in azione reciproca [*Wechselwirkung*]” (Simmel 1992: 54), queste le parole di Simmel nel piccolo e intenso saggio del 1894 *Das Problem der Soziologie*. Nel 1908 nel suo capolavoro *Soziologie* ha chiarito ulteriormente il senso di questa idea, sostenendo che: “[La società] esiste là dove più individui entrano in azione reciproca. Questa azione reciproca sorge sempre da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. Impulsi erotici, religiosi o semplicemente socievoli, scopi di difesa e di attacco, di gioco e di acquisizione, di aiuto e di insegnamento, nonché innumerevoli altri, fanno sì che l’uomo entri con altri in una coesistenza, in un agire l’uno per l’altro, con l’altro, contro l’altro, in una correlazione di situazioni, ossia che eserciti effetti sugli altri e ne subisca dagli altri” (Simmel 1989: 8).

In quale ordine di realtà si pone, dunque, la relazione reciproca, ciò che permette l’interazione sociale tra soggetti? Simmel è ben consapevole delle difficoltà del suo modello e risponde paragonando – a volte in modo vischioso e ambiguo – la relazione pura alla funzione del *denaro* (elemento paradigmatico nella teoria sociale come nella sua filosofia della cultura): “In realtà, il denaro – scrive Simmel –, proprio perché esprime il rapporto reciproco in termini di valore delle cose dotate di valore, si sottrae così da tale rapporto e viene collocato in un altro ordine” (Simmel 1984: 182). Il fenomeno sociale (relazionale) è il risultato inatteso, ma generatore di significato nell’interazione tra due o più individui: “Nessun tessitore sa quel che tesse”³³, aveva scritto una volta Simmel, sintetizzando magistralmente questo concetto.

Il paradigma sociologico di Talcott Parsons, già a partire da *The Structure of social Action* (1937), muove verso un chiarimento (e quindi un superamento, o forse una sintesi) in senso funzionalista della dicotomia tra (inter)azione e fatto sociale. La complessità del fenomeno sociale consiste nella formazione di collettività organiche relazionali, che non possono

³³ “Nessun tessitore sa quel che tesse. L’opera compiuta contiene accenti, relazioni, valori che hanno un’esistenza puramente oggettiva, del tutto indifferente alla consapevolezza del risultato finale da parte di chi li ha prodotti” (Simmel 2012: 44).

essere “spiegate” (metodologicamente e ontologicamente) dalle parti che le compongono. Riprendendo l’intuizione durkheimiana, Parsons prova a considerare la società come una grande “mente”: lo statuto ontologico della formazione sociale, del gruppo, della collettività, tenuti assieme da una specie di forza aggregante di natura relazionale, va al di là della mera somma delle parti.

“La definizione di un tutto organico – scrive Parsons – si riferisce a un qualche cosa, all’interno del quale i rapporti determinano le proprietà delle parti. Le proprietà dell’insieme non sono semplicemente una risultante delle proprietà delle parti. Ciò è vero, si tratti di un organismo o di un’altra unità, ad esempio una «mente» o una «società». In quanto questo è esatto, il concetto di «parte» assume un carattere astratto, o meglio, fittizio [...]” (Parsons 1962: 52).

L’atto elementare (“Unit Act”) di cui parla Parsons è un processo inserito in un sistema d’azione all’interno del quale il sociologo distingue: a) “rapporti elementari di atti elementari in un sistema” (che potremmo definire “connessione di primo livello”); b) “rapporti emergenti in sistemi di un tale grado di complessità che gli atti elementari sono raggruppati in una o più unità più ampie e organizzate, definiti individui o attori” (“connessione di secondo livello”); c) “rapporti emergenti relativi ai rapporti degli individui come membri di gruppi sociali, di «collettività» (“connessione di terzo livello”) (Parsons 1962: 107-108). La questione centrale è che i sistemi di azione possiedono proprietà che sono irriducibili alle parti costituenti (azioni), né tantomeno riconducibili alla somma delle loro parti:

“I sistemi di azione – continua Parsons – hanno proprietà che emergono solo ad un certo livello di complessità nelle relazioni tra atti elementari. Queste proprietà non possono essere identificate in nessuna singola azione considerata *indipendentemente dalla sua relazione con le altre nello stesso sistema*” (Parsons 1962: 739, corsivo mio)³⁴.

L’elemento fondativo è, dunque, tutto nella relazione, senza la quale non sarebbe possibile il sistema inteso con proprietà autonome e altre rispetto alle parti costituenti. “I sistemi – scrive a riguardo Donati – hanno proprietà diverse («emergenti») rispetto a quelle micro-sociali. Sono queste proprietà che «fanno l’ordine»” (Donati 2009: 182). La proposta

³⁴ La proposta antiriduzionista e realista-trascedentale di Roy Bhaskar pare interessante per i fini del nostro discorso. Scrive Prandini a riguardo: “L’antiriduzionismo di Bhaskar si fonda su due principi: 1) la realtà è sì stratificata, ma anche «emergente»; 2) uno strato di realtà non escludel’altro, ma si estrinseca dando vita ad una sorta di fascio, solo analiticamente districabile, di meccanismi generativi diversi” (Prandini 2008: 78). Dove per “meccanismo generativo” s’intende un “qualcosa di reale che è indipendente dalla sequenza degli eventi percepiti e che solitamente dura di più degli eventi che genera” (Bhaskar 1979: 51; Prandini 2008: 75).

teorica di Parsons muove verso l'abbandono dello schema lineare-sequenziale di azione (come fatto sociale/atto volontaristico) nella direzione di una riconsiderazione sistemica. La questione centrale in Parsons è, a dire di Luhmann, l'interrogazione sull'ordine sociale come “*rottura e ricostruzione di un continuum di razionalità*”, una razionalità emergente a livello sociale che è in un rapporto di discontinuità rispetto all'agire razionale individuale (Luhmann 1985: 100).

La questione dell'emergenza di strutture sociali dall'interazione sistemica tra le parti è uno dei punti nevralgici della teoria sociale avanzata da Niklas Luhmann. Il sistema sociale si costituisce per mezzo di una “riduzione di complessità”, ovvero la risposta selettiva delle organizzazioni e dei sottosistemi ad elementi di contingenza e di imprevedibilità (ambiente). Il sociologo tedesco è convinto che ciò che tiene insieme gli elementi di un sistema abbia una natura relazionale, irriducibile e sistemica: “[...] l'unità di un elemento (per esempio, di un'azione entro i sistemi di azione) non è onticamente data a priori. Essa è invece costituita in quanto unità solamente dal sistema che impegna un elemento quale elemento per la creazione di relazioni” (Luhmann 1990: 92). Il sistema tuttavia non possiede una natura esclusivamente relazionale, ma anche emergentista, sebbene sia opportuno chiarire alcuni aspetti di questa affermazione. La posizione luhmanniana considera i sistemi come modelli “autopoietici” e autoreferenziali: il singolo elemento trova senso all'interno di una sistemazione funzionale, che è esito di un processo di differenziazione delle parti. Il sociologo tedesco opta per una considerazione causalistica dall'alto dell'azione sociale (*upward causation*), in cui il tutto condiziona la parte³⁵. Luhmann nega la possibilità di una causazione dal basso (*downward causation*) – elemento questo di cui si discuterà più avanti – sostenendo al contrario che proprio l'autoreferenzialità del sistema (e non una stringente causalità lineare) genera il sistema come realtà *funzionale* emergente³⁶:

“La costruzione della realtà quale emergenza [*Emergenz*] di tipi diversi di sistemi discende unicamente dall'autoriferimento, non dalla causalità [...] All'interno di sistemi pienamente temporalizzati, che usano

³⁵ “Il problema di sapere se l'unità di un elemento debba essere spiegata come emergenza [*Emergenz*] dal basso o attraverso la costituzione dall'alto sembra essere teoreticamente controverso. Optiamo certamente per la seconda concezione. Gli elementi sono elementi solo per quei sistemi che li usano come unità, e lo sono soltanto per opera di quei sistemi. Proprio questo è espresso nella nozione di autopoiesi. Una delle conseguenze più importanti consiste nel fatto che i sistemi di ordine più elevato (emergente) possono avere una complessità minore dei sistemi di ordine inferiore poiché i primi determinano autonomamente l'unità e il loro numero degli elementi di cui sono composti, e sono quindi indipendenti, per quanto riguarda la loro complessità interna, dalla base di realtà su cui si fondano” (Luhmann 1990: 93).

³⁶ Per Luhmann le varie sfere di società emergerebbero in configurazioni societarie che si susseguono in base alle modalità di differenziazione societaria (segmentaria, stratificata e funzionale) (Luhmann 1982).

eventi come elementi, non può esistere, al livello degli elementi, la circolarità causale. [...] La retroazione causale presuppone l'esistenza di forme (o la formazione di un contesto di eventi), appartenenti ad un livello ordinativo superiore, che, a loro volta, rendano possibili gli eventi. Gli eventi manifestano, entro il sistema, l'irreversibilità del tempo. Per realizzare la reversibilità, è necessario formare strutture" (Luhmann 1990: 684).

La sociologia relazionale emergentista

Il paradigma relazionale, proposto da Donati, permette di collocarsi in una posizione mediana³⁷ (o sintetica) tra olismo e individualismo metodologico, e, dal punto di vista onto-sociologico, tra realismo e costruttivismo (Donati 2011b: 131): se si assume, infatti, come atteggiamento teorico la posizione del realismo critico (Albert 2011: 253), è possibile considerare la realtà sociale come *fenomeno emergente* generato da agenti umani e che caratterizza la persona come "individuo-in-relazione". In una prospettiva relazionale è possibile affermare che le strutture sociali consistono di *relazioni sociali* che emergono da elementi individuali in interazione, "individui-in-relazione" appunto. Queste relazioni sociali hanno proprietà autonome e "nuove" rispetto alle proprietà degli elementi atomici che le compongono: la novità (*novelty*) è da intendere proprio nel senso filosofico della prospettiva emergentista, ovvero come qualcosa che "sopravviene" inaspettato, imprevedibile e irriducibile, se comparato alle proprietà di base.

Più precisamente, secondo il paradigma emergentista, si parla di "emergenza" quando si è davanti ad un sistema complesso, nel quale le proprietà atomiche, che lo costituiscono, risultano rispetto ad esso: a) *irriducibili* (a livello ontologico); b) *imprevedibili* (a livello epistemologico); c) *inspiegabili* (a livello concettuale) (Di Francesco 2007: 125). Tutto ciò è sintetizzato da un'asserzione di Jaegwon Kim, pioniere nel dibattito filosofico sull'emergentismo, che, a proposito del concetto di emergenza (connesso a quello di *supervenience*), scriveva:

"Quando un sistema acquista gradi di complessità organizzativa sempre maggiori, esso comincia a esibire nuove proprietà che in qualche senso trascendono le proprietà delle loro parti costituenti, e si comporta in modi che non possono essere predetti sulla base delle leggi che governano i sistemi più semplici" (Kim 1999: 3).

Bettina Heintz sostiene (Heintz 2004: 6) che negli anni Novanta, in seguito alla disputa sociologica micro-macro (Alexander, Gieden, Münch, Smelser 1987), si sarebbe

³⁷ Una posizione mediana che permetterebbe di superare altre contraddizioni classiche che emergono dal dibattito metodologico tra micro e macro, come quella individuo/collettivo, struttura/azione, complesso/semplice, forte/debole (Knorr Cetina 1981: 16).

sovrapposta una nuova contrapposizione teorica, sulla falsa riga di quella innescata tra filosofi della mente: quella tra *riduzionisti* ed *emergentisti*. I primi sostengono che i macrofenomeni siano derivabili da processi di realtà micro-individuali e ad essi riducibili; i secondi invece affermano che, pur essendo determinati da elementi individuali in interazione, i macrofenomeni non siano spiegabili e riducibili ad essi, considerandoli quindi come realtà *sui generis*. Esistono sostanzialmente tre forme di riduzione: 1) *riduzione interteorica*, riconducibile al modello di Nagel, che dovrebbe aver luogo come una totale deduzione delle leggi di una teoria di livello, per così dire, “superiore” dalle leggi di una teoria di livello “inferiore” (riducendo, per esempio, proposizioni della termodinamica alle leggi della meccanica statistica, o quelle della psicologia alla fisica); 2) *riduzione esplicativa*, secondo la quale esistono semplicemente micro-meccanismi concreti che causano fenomeni macro; 3) *riduzione ontologica*, per la quale non esiste alcuna differenza tra fenomeni micro e macro (Heintz 2004: 4).

In una riproposizione del dibattito tra emergentisti e riduzionisti in campo propriamente sociologico, e quindi relativamente al dibattito micro/macro, la Heintz propone dunque il seguente prospetto sinottico:

Tipo di riduzione	Teoria eliminativista	Teoria riduzionista	Teoria emergentista	Teoria dualista
<i>Riduzione interteorica</i>	+	+	-	-
<i>Riduzione ontologica</i>	+	+	+	-
<i>Riduzione esplicativa</i>	+	-	-	-
FILOSOFIA DELLA MENTE	<i>Fisicalismo eliminativo</i>	<i>Fisicalismo riduttivo (Teoria dell'identità)</i>	<i>Emergentismo</i>	<i>Dualismo interazionistico (J.Eccles)</i>
SOCIOLOGIA	R.Collins	Rational-Choice Theory (H.Esser)	É.Durkheim, N.Luhmann	M.Archer

Nella proposta teorica di Randall Collins (*Teoria sociologica eliminativista*, sostiene la Heintz) le macro-costruzioni sociali non sono altro che “aggregati” di un numero variabile di elementi individuali, così come i concetti che utilizza la sociologia altro non sarebbero

che costrutti analitici senza alcun referente empirico³⁸. Non “esisterebbero” dal punto di vista onto-sociologico famiglie, stati, organizzazioni, ma individui che orientano il loro agire in base ad essi (Schimank 1988): si tratta, come sostiene Coulter, esclusivamente di “fenomeni osservabili simbolicamente” (Coulter 2001).

Nella *Teoria della scelta razionale* di Esser emerge invece una posizione che Heintz definisce “teoria sociologica riduzionista”: organizzazioni, famiglia, Stato, società esprimono relazioni tra i loro rispettivi elementi costitutivi; tali concetti tuttavia sono semplici “rappresentazioni” che non hanno alcun correlato empirico (Heintz 2004:19). L’ipotesi che la società *non* sia un semplice aggregato di attori isolati, ma rappresenti un suo proprio livello che oltrepassa le proprietà dei singoli attori, è un’importante precisazione nella sociologia di Esser. La formazione sociale ha una forza che opera effettivamente sugli individui e condiziona il loro modo di agire (Esser 1996: 404). Per Esser la relazione ha una forza generativa e causante, ma ancora una volta funge da dispositivo analogico senza avere alcuna consistenza, per così dire, “reale”: il ricorso alle cosiddette “leggi-ponte” permette la riduzione interteorica e la spiegazione di fenomeni macro in termini micro.

L’emergentismo in sociologia – rappresentato storicamente, secondo la studiosa di Bielefeld, da Durkheim e Luhmann – è una forma di “monismo sociale”, nel quale “proprietà emergenti sono certamente causate da microprocessi, ma non per questo da essi deducibili” (Heintz 2004: 19-20). I tre concetti-chiave, attorno ai quali ruoterebbe l’emergentismo sociologico, sarebbero: 1) *monismo*; 2) *microdeterminazione*; 3) *proprietà emergenti*. Questo significa che: a) Non esiste dualismo ontologico in sociologia, “il mondo del sociale è costituito da un solo tipo di entità”; b) Le macro-proprietà di un sistema dipendono dalla sua micro-struttura, cioè sono determinate da questa; c) Le proprietà emergenti sono il prodotto di azioni reciproche su micro-livelli. Si deve a Durkheim, ma soprattutto a Luhmann, il merito di aver individuato gli aspetti centrali dell’emergenza sociologica. Luhmann costruisce la sua teoria sociale individuando tre livelli di costituzione del sociale: *interazione*, *organizzazione* e *società* (propriamente detta); si tratta di una “relazione gerarchica e inclusiva[...] di ordini propriamente emergenti che nel corso della storia subentrano progressivamente” (Heintz 2004: 23).

³⁸ “Our macroconcepts are only words we apply to these aggregations of microencounters. The fact that these words - «nations», «society», «corporation», and so forth – are part of the discourse of everyday life merely presents us with another item of data and does nothing to ensure that the terms correspond accurately to the aggregation of microencounters that actually takes place” (Collins 1987: 195) .

Meno persuasiva sembra la schematizzazione di Keith Sawyer, secondo cui si può parlare di una differenziazione tra posizioni emergentiste nel panorama sociologico (Sawyer 2001: 560 e ss.):

Emergentismo individualistico	Emergentismo collettivistico (o teorie collettiviste dell'emergenza)
L'esistenza di proprietà emergenti sistemiche, che non sono possedute dalle single parti, non implica l'irriducibilità di tali proprietà	Non esiste nulla al di là delle componenti individuali e delle loro interazioni, tuttavia questa posizione teorica sostiene che alcuni fenomeni sociali complessi non possano essere studiati con metodi riduzionisti.
Homans-Emerson (<i>Teoria dello scambio</i>); Coleman (<i>Teoria della scelta razionale</i>)	Peter Blau (<i>Teoria strutturalista</i>); Bhaskar (<i>Realismo trascendentale</i>); Archer (<i>Dualismo morfogenetico</i>)

La mia ipotesi di lavoro intende considerare la *teoria relazionale della società* (Donati 2011) come *teoria sociologica emergentista*, avente una posizione propria all'interno del dibattito sociologico contemporaneo: la relazione è da intendere come livello di *realtà emergente* dall'interazione tra gli individui, che tuttavia non s'ipostatizza né è riconducibile alla struttura sociale in senso stretto (pur essendone il presupposto) (Donati 2011: 194-195). La prospettiva che s'intende assumere è vicina a quella che Bhaskar definisce "monismo stratificato" (Bhaskar 1998; si veda, a tal riguardo, Maccarini, Morandi e Prandini 2008) – d'altra parte un monismo non-riduttivo è una posizione largamente condivisa dagli emergentisti nella filosofia della mente. Diversamente da Bhaskar, però, qui intendiamo proporre non già un *materialismo sincronico di poteri emergenti*, quanto piuttosto un *relazionalismo diacronico di poteri emergenti*. L'interazione tra individui è sempre un'azione-nel-tempo e la relazione innesca dinamiche morfogenetiche/morfostatiche solo in quanto processo temporalizzato (Donati 2011: 174-175)³⁹. In questa precisazione è di fondamentale importanza la nozione di *novelty*⁴⁰: l'impredicabilità di nuove proprietà emergenti fa parlare in campo emergentista di una proposta teorica definita *diacronica*. Con il paradigma *Strong diachronic structure emergentism* Achim Stephan intende un'estensione e una precisazione di emergentismo:

³⁹ "L'emergenza ontologica – scrive Maccarini – si basa sul tempo, nel senso che richiede tempo, ma non s'identifica con le dinamiche temporali" (Maccarini 2008: 199).

⁴⁰ "Novelty. In the course of evolution exemplification of 'genuine novelties' occur again and again. Already existing building blocks will develop new constellations; new structures will be formed that constitute new entities with new properties and behaviors" (Stephan 1999: 53).

l'impredicabilità a livello strutturale guadagna un considerevole significato all'interno di sistemi dinamici e processi caotici (Stephan 2002: 82).

Nel processo morfogenetico la Archer ricorre al seguente schema: 1) Struttura data in un contesto; 2) Interazioni prodotte dall'incontro Ego/Alter (riflessività personale); 3) Struttura emergente che può essere *riproduttiva* (morfostatica) o *morfogenetica* (Archer 1995: 157). Elder-Vass propone un modello esplicativo ("emergentismo relazionale") nel quale gli elementi strutturali nell'ontologia sociale sono considerati in una prospettiva dichiaratamente emergentista:

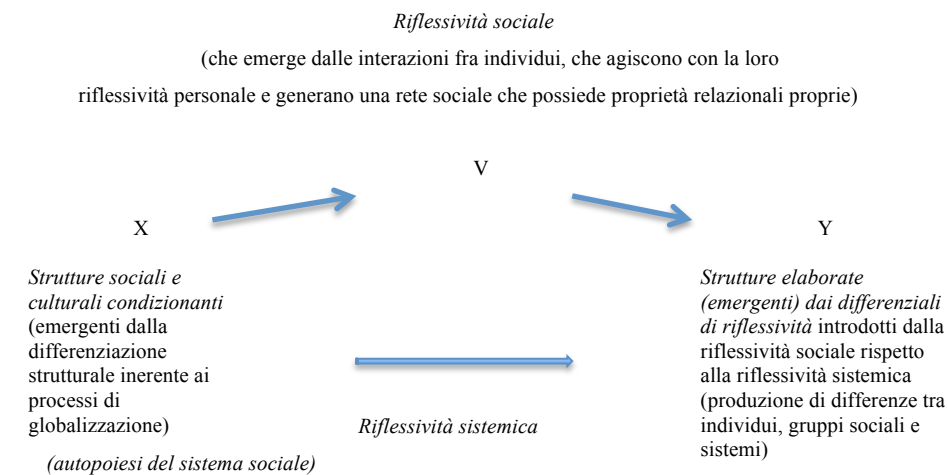
"[...] L'analisi emergentista di poteri causali obbedisce all'asserzione ontologica che *poteri* (o proprietà emergenti) sono posseduti da *entità*, composte di *parti*, in particolare *relazioni* specifiche l'una con l'altra (relazioni-intese-come-connessioni, ovviamente). Ognuno dei termini in corsivo nella frase precedente si riferisce a un differente tipo di *elemento strutturale* in una ontologia emergentista" (Elder-Vass 2007: 464)⁴¹.

Nella prospettiva relazionale, avanzata da Donati, la società è da intendere come "rete di relazioni" (Donati 2009: 82), che si dipanano in una concatenazione sincronica e diacronica. La relazione emerge dall'interazione tra individui, diventando "oggetto" autonomo che condiziona l'agire sociale (*differenziazione strutturale relazionale*). La dimensione in cui si colloca tale relazione è, per così dire, mediana rispetto alla sfera individuale e quella delle cosiddette "strutture" o "contesti sociali". La relazione è "fenomeno emergente" dalla dimensione (inter)individuale e (intra)psichica: è irriducibile a quest'ultima giacché le proprietà "nuove" che la caratterizzano – e per nuove si allude alla categoria di *novelty* menzionata poco sopra – non sono collocabili e riscontrabili al livello delle proprietà individuali.

Il quadro della strutturazione del fenomeno sociale si completa all'interno del framework della *riflessività*, che, come un caleidoscopio, irradia – moltiplicando indefinitamente – il fenomeno originario della relazione.

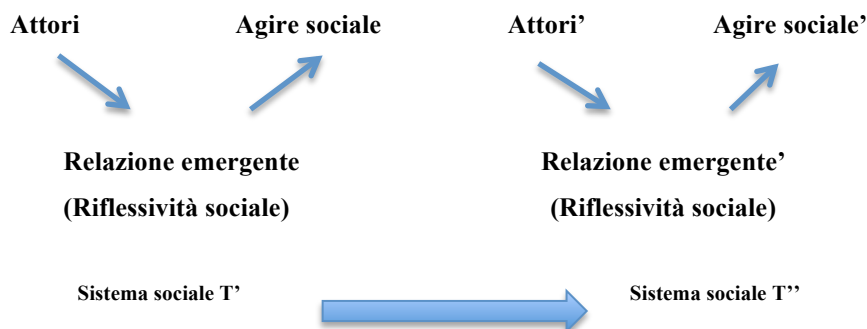
Lo schema sinottico che propone Donati (2011: 143) è il seguente:

⁴¹ "Emergence is the idea that a whole can have properties (or powers) that are not possessed by its parts – or, to put it more rigorously, properties that would not be possessed by its parts if they were not organized as a group into the form of this particular kind of whole. Such properties are called emergent properties, and any entity that has one or more emergent properties is an emergent entity" (Elder-Vass 2005: 4).



“[...] La riflessività sociale – continua Donati – non è una struttura data in precedenza alle interazioni tra soggetti, [ma] si qualifica per il tipo di relazionalità che emerge tra gli attori” (Donati 2011: 147).

All’interno del sistema che regola le dinamiche della riflessività sociale, non possono che rilevarsi strutture emergenti da interazioni individuali è



Questo schema sintetizza ed estende la tesi di Donati secondo cui “il potere sociale della *social agency* è mediato attraverso le relazioni (forme) sociali. In tale reciprocità tra agire sociale e relazioni (forme) sociali si esprime il fatto che le relazioni sociali costituiscono un ordine di realtà che non è derivabile dagli individui (cioè dalle loro caratteristiche individuali e nemmeno dal loro agire individuale)” (Donati 2011: 140). Dal punto di vista dei poteri causali della relazione, nella strutturazione di fenomeni sociali complessi, è possibile parlare di proprietà causali *sopravvenienti*. Stando alla definizione di *supervenience* data da Davidson (1970), esiste un vincolo ontologico di “dipendenza” tra livelli di realtà più complessi (proprietà emergenti o “sopravenienti”) e quelli basilari (o

“subvenienti”). Secondo l’ipotesi teorica dell’emergentismo *forte* ⁴² il concetto di sopravvenienza è applicabile in un senso ontologico, ovvero il livello di realtà che emerge dalle proprietà individuali di base è da considerare “altro” o “nuovo” nel senso di una neoformazione che si considera in termini ontologicamente irriducibili rispetto alle proprietà di base (si tratterebbe di una teoria vicina al dualismo). Per l’emergentismo *debole* il concetto di *supervenience* e di *novelty* sono invece da assumere semplicemente da un punto di vista epistemologico-analitico.

In ambito sociologico-relazionale si può asserire che la relazione ha un proprio statuto ontologico (da intendere come *realitas sui generis*) nella misura in cui non si manifesta come mero “epifenomeno”, ma possiede proprietà emergenti con poteri causali propri. In altri termini, se è vero, da un lato, che la formazione sociale *emerge* dall’interazione/differenziazione a livello individuale – in forza di una regolamentazione relazionale, anch’essa emergente e costituente –, dall’altro la relazione stessa ha un potere causale “discendente” sugli individui/proprietà di base che la reggono. Se volessimo quindi applicare le nozioni-chiave dell’emergentismo (El-Hani-Pereira 2000:133), fino ad ora analizzate, al paradigma sociologico relazionale, potremmo asserire i seguenti principi di base per una sociologia relazionale-emergentista:

1. *Proprietà relazionali emergenti*: quando insiemi di elementi individuali raggiungono un appropriato livello di complessità organizzativa, proprietà relazionali “nuove” emergono in questi sistemi complessi;
2. *Irriducibilità della relazione*: le proprietà relazionali emergenti sono irriducibili, imprevedibili e imprevedibili rispetto ai fenomeni di base individuali dalle quali emergono;
3. *Relational causation*: entità (relazionali) di livello superiore afferiscono causalmente su quelle atomiche costituenti⁴³.

Alla luce di quanto detto poco sopra, in relazione al concetto di *supervenience*, proponiamo una riformulazione in termini sociologico-relazionali della proposta teorica di Timothy O’Connor (1994: 97-98). Per ogni proprietà relazionale emergente R di interazioni individuali I:

- (i) R “sopravviene” alle parti individuali di I;

⁴² Il filosofo Kim definisce in questi termini la nozione di *supervenience*: “Base properties must *determine* supervenient properties in the sense that once the former are fixed for an object, there is no freedom to vary the latter for that object” (Kim 1993: 60).

⁴³ Questo aspetto è ben chiarito negli ultimi studi di Donati, nei quali si insiste sui concetti nevralgici di “relational feedbacks” e “relational steering”, per individuare e comprendere i fenomeni sociali in chiave emergenziale e relazionale in un contesto interpretativo di stampo morfogenetico (Donati 2014: 17 e ss.).

- (ii) R non è contenuto in alcuna parte dell'insieme I;
- (iii) R è distinto da ogni parte strutturale di I;
- (iv) R ha una influenza determinante diretta (*relational causation*) sul pattern di comportamento delle parti dell'insieme di I.

Peter Blau era stato uno dei primi sociologi ad individuare quello che i filosofi della mente definiscono in ambito emergentista “microdeterminazione”, ovvero la derivazione di processi sociali, che governano le complesse strutture sociali, da processi più semplici che pervadono la vita quotidiana degli individui e delle loro relazioni interpersonali (Blau 1964: 2). Per Blau le strutture sociali non sono un'astratta rappresentazione concettuale da parte del sociologo, ma possiedono poteri causali effettivi sugli attori sociali (Blau 1981: 15–16; 1977: 2; 244).

La Archer ha sviluppato in termini morfogenetici la proposta teorica di Blau, giungendo alla conclusione che l'emergenza è qualcosa di “incorporato” (*embedded*) all'interno dell'interazione e che le proprietà emergenti sono di natura *relazionale* (Archer 1982). Le proprietà sociali emergono da quelle individuali, che sono, per così dire, “anteriori” rispetto a quelle emergenti; una volta che, tuttavia, la proprietà è emersa, essa possiede una “autonomia relativa” rispetto alle proprietà di base e proprio queste proprietà emergenti esercitano influenze causali indipendenti (Archer 1995: 14)⁴⁴.

Per concludere, il modello teorico relazionale-emergentista, che si cerca di sostenere con queste pagine, si propone di osservare e studiare i fenomeni sociali attraverso la nozione di *relazioni sociali emergenti*, entità terze che agiscono o retroagiscono sui termini costituenti e, proprio nella misura in cui istituiscono la reciprocità, rendono possibile il sociale *in quanto* sociale. Parafrasando un passo della *Filosofia del denaro* di Simmel, affermiamo quindi che la formula del paradigma relazionale-emergentista, a dispetto di ogni dualismo, non può che essere “ternaria” (Simmel 1984: 302), nel senso che la realizzazione del nostro essere sociale non passa mai da semplici meccanismi o contrapposizioni binarie, ma sempre attraverso la mediazione di un elemento terzo (di natura relazionale) che caratterizza il fenomeno sociale, realizzandolo.

⁴⁴ Bhaskar invece sostiene che l'emergenza non riguarda propriamente eventi, ma entità (Bhaskar 1982: 277): il suo modello pone quindi un processo di sedimentazione ontologica stratificata dei fenomeni sociali.

Excursus 2. Struttura o funzione? Talcott Parsons sul concetto di Wechselwirkung in Simmel

Il contributo teorico simmeliano per la sociologia americana è indiscutibile. Il mondo accademico-scientifico ha conosciuto prestissimo la sua produzione sociologica grazie ad una massiccia operazione di traduzione dei suoi scritti, soprattutto quelli sociologici: mi riferisco ai lavori di Albion Small, Everett Hughes e Robert Park. Quest'ultimo, com'è noto, aveva anche seguito direttamente le lezioni di Simmel a Berlino proprio all'alba del nuovo secolo. Con Robert Merton, Talcott Parsons, Donald Levine, Lewis Coser, Erwin Goffman e Michael Weinstein si è poi conosciuta una nuova ondata di interesse per alcuni aspetti particolari, ma illuminanti, del contributo simmeliano.

L'*American Journal of Sociology* è stato il principale volano divulgativo delle opere tradotte di Simmel. Quello che segue è un prospetto riepilogativo che Jaworski compila per mostrare al lettore l'imponente e costante impegno editoriale nella traduzione e nella divulgazione del pensiero sociologico simmeliano (Jaworski 1997: 9):

The American Journal of Sociology

<i>Volume e anno</i>	<i>Titolo</i>
Vol. 2, 1896-97	<i>"Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology"</i>
Vol. 3-4, 1897-98	<i>"The Persistence of Social Groups"</i>
Vol. 5, 1898-1899	<i>"A Chapter in the Philosophy of Value"</i>
Vol.8, 1902-1903	<i>"The Number of Members as determining the sociological Form of the Group"</i>
Vol. 9, 1903-1904	<i>"The Sociology of conflict"</i>
Vol. 11, 1905	<i>"A Contribution to the Sociology of religion"</i>
Vol. 11, 1906	<i>"The Sociology of Secrecy and the Secret societies"</i>
Vol. 15, 1909	<i>"The Problem of sociology"</i>
Vol. 16, 1910	<i>"How is Society possible?"</i>

Non sono mancate, tuttavia, ben presto entusiastiche adesioni ad alcune delle intuizioni fondamentali simmeliane (si pensi alla Scuola di Chicago), né sono mancate le prese di distanza dal suo "eclettico" metodo sociologico. Per quanto l'interpretazione di un autore si esponga fisiologicamente ai limiti del fraintendimento o della collocazione funzionale all'interno di schemi prestabiliti, si può dire con certezza che il contributo di Simmel ha esercitato fin dall'inizio il fascino (insidioso) di una nuova frontiera da esplorare.

Nell'Università di Harvard gli interessi che gravitavano attorno alla figura di Simmel erano per molti versi riconducibili e attribuibili alla figura di Talcott Parsons, che, dall'esperienza tedesca dei suoi approfondimenti in campo sociologico, non era sicuramente risultato immune alla tentazione di confronto con la “sociologia formale” di Simmel⁴⁵. Questa è la prima precisazione che occorre fare per comprendere il rapporto complesso che si instaura tra questi due classici del pensiero: la sociologia della forma viene affrontata sistematicamente dal giovane Parsons, il quale, com'è noto, tornò su Simmel dopo un voluto e tacito occultamento del suo pensiero nella trattazione sistematica dell'azione sociale nel suo capolavoro *The Structure of social Action* (1937). Il debito indiscusso di Parsons verso la sociologia di Durkheim, Marshall e Weber è testimoniato dalla trattazione sistematica di questi autori nel volume appena citato. Il confronto (critico) con Simmel c'era stato proprio nelle fasi preparatorie alla pubblicazione di quest'opera: il capitolo dedicato a Simmel e Tönnies, com'è noto, rimase non pubblicato. Si tratta di una scelta che Parsons ha avuto modo di chiarire e spiegare, ma che resta emblematica rispetto agli intenti teorici dell'autore. L'interpretazione parsonsiana di Simmel è stata largamente criticata e discussa (Levine 1991; 1993; Alexander 1993; Lidz 1981), anche perché allora la conoscenza dell'opera di Simmel era abbastanza limitata (Lidz 1993: 131-132). Come testimoniato da una lettera ad Alexander, Parsons sosteneva che Simmel “did not fit my convergence thesis”.

In molti dei contributi degli anni '30 di Parsons Simmel, tuttavia, compare come autore citato tra i principali referenti teorici nella ricerca di un programma di ricerca sociologico *tout court*. Non solo il contributo di Simmel per alcuni risultò decisivo nell'elaborazione dei temi di *The Structure of Social Action* (Levine 1980; Camic 1991), ma proprio in quegli anni è noto che Parsons abbia dedicato molto spazio nelle sue lezioni universitarie al confronto col pensiero di Simmel. Negli anni '30, inoltre, svolgeva regolarmente un corso dal titolo “The sociological Theories of Pareto, Durkheim, Tönnies, Simmel and Max Weber” (Bruxton 1998) e, dalle testimonianze dirette dei suoi allievi, si sa che Parsons dedicava una parte importante di questo corso alla figura di Simmel.

Come fa opportunamente notare Donald Levine, già nel 1934 Parsons scriveva che è stato proprio Simmel il primo autore ad aver sottratto la sociologia da una considerazione “ancillare” rispetto alle altre scienze umane (Levine 1984): proprio in opposizione ad una

⁴⁵ Seguendo la classificazione di Camic (ormai accolta tacitamente dalla bibliografia critica parsonsiana), si suole dividere il suo pensiero in tre grandi aree tematiche: 1) il capitalismo e le sue origini; 2) la teoria dell'azione; 3) i fondamenti della sociologia analitica (Camic 1991; Hamilton 1993). L'interesse per la figura di Simmel taglia trasversalmente questi tre ambiti di ricerca che caratterizzano l'iter intellettuale di Parsons.

certo enciclopedismo sociologico (deteriore per la disciplina stessa), la considerazione della sociologia, vissuta “[...] con autocoscienza metodologica risale a Simmel e ai suoi sostenitori” (Parsons 1934: 529).

E quando ancora nel 1935 annoverava gli autori che maggiormente lo avevano influenzato, parlava di due “gruppi” fondamentali: da un lato i “positivisti” (Pareto e Durkheim); dall'altro gli “idealisti” (Weber, Simmel e Tönnies) (Parsons 1935: 283)⁴⁶. Ma prima ancora, nel 1932, in un altro articolo, Parsons scriveva – alludendo evidentemente alla sociologia simmeliana: “Per sociologia intendo quella scienza che si occupa specificamente di fenomeni sociali che risultano dalle *interazioni* tra individui e che perciò non sono riconducibili alla natura di questi individui” (Parsons 1932: 338)⁴⁷.

Nel primo importante lavoro sistematico, *The Structure of social Action* (1937), Parsons è interessato all'analisi dei “fatti sociali”. Il chiarimento propedeutico sulla questione chiarisce il terreno su cui intende muoversi il sociologo americano:

“Se il termine «fatto» è interpretato correttamente, si può dire che una proposizione teoretica, in quanto occupi un posto in un sistema scientifico, è essa stessa o un'enunciazione di un fatto o l'enunciazione di un modo di rapporto tra i fatti” (Parsons 1937: 22)

Il linguaggio parsonsiano non è molto lontano da quello utilizzato da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*. Il mondo è tutto ciò che accade, secondo una sequenza relazionale di fatti (“il sussistere di stati di cose”). Questo stato di cose si riflette negli schemi logici dell'osservatore (scienziato). Per il “mondo” sociale si tratta di ricostruire con gli occhi dell'osservatore i “fatti sociali” che caratterizzano questo mondo.

Scrive più avanti Parsons:

“Non soltanto le proposizioni teoretiche stanno in rapporti logici l'una con l'altra, in modo che si può dire che esse costituiscono dei “sistemi”, ma i sistemi teoretici, per la loro stessa natura, dovrebbero tendere ad essere «logicamente chiusi»” (Parsons 1937: 25).

Nell'analisi sociologica parsonsiana, ovvero nella teoria volontaristica dell'azione sociale, i principali referenti teorici, citati esplicitamente dall'autore, sono Alfred Marshall, Vilfredo

⁴⁶ Scrive al riguardo Donald Levine: “As late as 1935, Parsons had expressed an intention to include Simmel in the grand synthesis, describing him as one of the three writers from the idealistic tradition, along with Weber and Tönnies, who had been «most important» in the evolution of his views” (Levine 1991: 1099).

⁴⁷ Nel testo originale: “By sociology, I should mean a science which studies phenomena specifically social, those arising out of the *interaction* of human beings as such, which would hence not be reducible to the «nature» of those human beings”.

Pareto, Émile Durkheim e Max Weber. I livelli di considerazione della teoria volontaristica dell'azione sociale sono sostanzialmente tre e tendono a tre differenti campi di applicazione (Parsons 1937: 43):

- | | |
|--|--------------------|
| 1. Teoria scientifica vera e propria (analisi dei fatti empirici e delle proposizioni scientifiche) | <i>Verità</i> |
| 2. Considerazione metodologica | <i>Legittimità</i> |
| 3. Considerazione filosofica | <i>Validità</i> |

Azioni motivate soggettivamente sono l'oggetto precipuo della sociologia per Parsons: dal momento che gli uomini attribuiscono delle "motivazioni soggettive" (intenzioni)⁴⁸ alle loro azioni, è possibile risalire a questo aspetto soggettivo dell'azione umana dall'analisi dei codici simbolici, ai quali viene attribuito significato. Questo è uno dei principali elementi che motiva la presa di distanza di Parsons da Simmel. La mancanza sistematica, sostiene Giuseppe Sciortino, nel pensiero del sociologo berlinese di un'analisi delle "categorie soggettive" che motivano l'azione sociale è l'ostacolo fondamentale che Parsons individua nella costruzione del proprio modello sociologico (Parsons 1993: 58).

Questa posizione emerge a chiare lettere nel capitolo XVIII dedicato a Tönnies e a Simmel, dal titolo "Georg Simmel and Ferdinand Tönnies: Social Relationships and the Elements of Action", che Parsons decise di omettere nella pubblicazione del volume *The Structure of Social Action* (Parsons 1993). Simmel, com'è noto, distingue nel fenomeno sociale la forma dal contenuto: l'attenzione della sociologia volge all'analisi delle forme sociali, ovvero di quelle forme con cui si manifesta l'interazione relazionale (*Wechselwirkung*). L'assenza di una classificazione precisa di "motivazioni" sociali da parte di Simmel è, a detta di Parsons, un elemento negativo che impedisce di definire con precisione ciò che s'intende per "sociologia" dal punto di vista degli agenti o attori sociali.

Unfortunately Simmel does not anywhere attempt to carry through this classification of the social sciences and their subject matters to the point of an exhaustive list, any list ends with an "et cetera". And above all he does not anywhere attempt to work out what *causal explanation* of the acts in a given class mean, how the motives are to be thought of as "producing" the acts (Parsons 1993: 74).

⁴⁸ Parsons avrebbe chiarito ulteriormente in *The social System* (1951) il significato di "motivazioni" connesse all'agire individuale: "La ragione più importante è che, nelle loro forme sociologicamente rilevanti, le «motivazioni» si presentano organizzate al livello della personalità" (Parsons 1951: 17). La personalità va ricondotta a sua volta all'interno dello schema sistemico che vede "organismo", "personalità", "struttura sociale" e cultura" agire in modo funzionale e interconnesso tra loro. Essa va intesa come "il sistema primario orientato al perseguimento e alla definizione dello scopo ed è la sede in cui si svolgono i processi decisionali" (Hamilton 1953: 154).

Se, infatti, sostiene Parsons, il “fatto” è l’affermazione empiricamente verificabile relativa a fenomeni, esposta secondo uno schema concettuale (al punto che il fatto stesso non è un fenomeno, ma una *proposizione* relativa e uno o più fenomeni), lo schema concettuale entro cui deve muoversi l’analisi sociologica è la *teoria dell’azione* (“unit act”⁴⁹), che si dipana in quattro variabili fondamentali:

- 1) **Attore sociale**;
- 2) **Fini**;
- 3) **Situazione** (*a.* soggetta al controllo dell’attore [*mezzi*]; *b.* non soggetta al controllo dell’attore [*condizioni*]);
- 4) **Orientamento normativo** (la forma dei rapporti tra questi elementi)

(Parsons 1937: 66-67)

Parsons ricava anche dall’insegnamento weberiano indicazioni preziose per la definizione dell’agire razionale nella società: “L’azione è razionale – sostiene Parsons – nella misura in cui persegue fini possibili nell’ambito della situazione, servendosi di mezzi che, fra quelli di cui l’attore dispone, sono intrinsecamente i più adatti al raggiungimento di un fine” (Parsons 1937: 83).

Tre le implicazioni fondamentali di questo stato di cose: 1) Lo *unit act* è un processo calato nel tempo. La categoria temporale è essenziale allo schema perché il concetto di fine implica sempre un riferimento al futuro; 2) Esiste la possibilità di errore da parte dell’attore sociale; 3) Lo schema di riferimento è soggettivo in un senso particolare, ovvero riguarda fenomeni, cose ed eventi come appaiono dal punto di vista dell’attore.

⁴⁹ Mi pare interessante segnalare la convinzione parsonsiana di non considerare l’atto elementare come una specie di “atomo sociale”, quanto piuttosto di assumere lo *unit act* come “nodo” di relazioni, di fili che si intessono e intelaiano tra di loro.

“Un determinato atto elementare – scrive Parsons – deve quindi essere inteso come un «nodo» in cui in un dato momento confluiscono un gran numero di questi fili, per separarsi poi di nuovo, ciascuno dirigendosi verso altri «nodi» in cui si incontrerà solo con alcuni dei fili con cui si era precedentemente combinato” (Parsons 1937: 792). Si tratta di una suggestione alla quale Simmel si richiamava spesso. La metaforologia legata alla “stoffa” del sociale è presente nella trattazione simmeliana dello Stato, affrontata all’Università di Berlino nel semestre invernale 1899-1900, quando, tra gli uditori, era seduto anche un certo Robert Park, che avrebbe traghettato di lì a poco nel nuovo continente le idee dirompenti del sociologo berlinese: “La società è un’unità, perché e nella misura in cui tutti i suoi individui agiscono reciprocamente [*wechselwirken*]. Gli impulsi o gli scopi, dai quali questa azione reciproca deriva, io la chiamo materia o la stoffa della società. Ci sono stoffe assai molteplici, attraverso le quali gli uomini entrano in relazione. È chiaro tuttavia che queste «stoffe», questi impulsi non sono ancora di natura sociale; non sono ancora società, ma la creano, dal momento che realizzano negli uomini come azione reciproca”. (Simmel 2012: 282).

Si tratta di aspetti che la sociologia simmeliana non prende in considerazione, pur ammettendo una sfera soggettiva che entra funzionalmente in interazione con *altri* secondo lo schema degli apriori sociologici (primo capitolo di *Soziologie*).

Effettivamente sia il primo degli apriori sociologici (l'alterità) che il secondo (l'*Außerdem*, o "ulteriorità") non consentono una reale analisi dell'aspetto motivazionale dell'azione sociale: anzi, a dire il vero, per come impostato da Simmel, si tratta di aspetti che resterebbero determinanti nella loro costitutiva insondabilità. Ricordando il passaggio del ragionamento simmeliano, infatti, l'interazione si compie anche per mezzo di elementi che non entrano in "transazione" ma che la determinano (*Außerdem*); ci sono elementi, per così dire, "non sociali", che non entrano nella transazione sociale, ma che ne determinano la forma. Così come la costituzione dell'identità sociale passa attraverso l'interazione necessaria con altri (*Alterità*): tuttavia questa identità si forma per mezzo di una frammentarietà costitutiva sia di *Ego* che di *Alter*.

Parsons fa tesoro della lezione kantiana, ma mi pare che sia più vicino allo spirito del Kant della *Critica della ragion pratica*, piuttosto che a quello della "ragion pura" (esattamente il contrario di quello che fa Simmel e che farà in senso "costruttivista-sistemico" anche Luhmann). D'altra parte le critiche che Parsons muove a Simmel sono sintetizzate nell'idea che la sociologia formale sia "[...] a mode of abstraction which directly *cut across* the line of analysis into elements of action which have been our main concern (in *The Structure of social Action*) (Parsons 1993: 53).

Parsons è certamente più interessato agli esiti della riflessione kantiana che riguardano la "normatività" dell'agire umano (morale e sociale)

"L'intero lavoro teorico di Parsons può essere interpretato nei termini di una trasposizione sociologica di progetto critico kantiano, come il sociologo americano riconobbe al termine della sua carriera [...]"

Effettivamente *La struttura dell'azione sociale* può essere letta come una teoria sociologica equivalente alla filosofia morale di Kant [...] Se i fini dell'azione umana variano casualmente e se il solo criterio per la selezione dei mezzi è la norma razionale (come postula l'utilitarismo), allora in un sistema sociale caratterizzato dalla scarsità delle risorse e in cui gli attori sono interdipendenti, la razionalità produrrà un esito complessivo irrazionale: una guerra di tutti contro tutti" (Prandini 1998: 22).

L'ordine sociale che esiste in realtà ha la sua ragion d'essere, a detta di Parsons, grazie all'esistenza di norme e valori ("un sistema comune di norme e valori"), che, interiorizzati dai soggetti e istituzionalizzato nella società, permette di selezionare mezzi "adeguati" per il raggiungimento di fini "socialmente legittimi".

Su questo aspetto Donati opportunamente sostiene:

“Da un lato l’impostazione kantiana dell’approccio impone [a Parsons] in qualche modo di ritenere che l’ordinamento avvenga secondo modalità *a priori*, ossia in termini di esigenze interne di consistenza del sistema d’azione che devono rispettare il rapporto mezzi-fini (e più in generale le esigenze della «ragion pratica» kantiana); dall’altro, lo schema sembra suggerire che le modalità ordinarie non siano “già date”, se è vero che l’azione deve «farsi» negli e attraverso gli interscambi delle sue componenti e dei sotto-sistemi” (Donati 2009: 186).

La normatività è un elemento co-estensivo della realtà a cui attinge l’individuo (e questo Parsons lo impara innanzitutto da Weber): in altri termini, il mondo di cui l’attore sociale fa esperienza è un mondo dotato di senso e determinato secondo valori.

Gary Jaworski, nel solco dell’interpretazione sostenuta da Albert Salomon – e contro la tesi luhmanniana secondo cui la società (e i processi che ne regolano il sistema) non ha bisogno di alcun “soggetto” –, afferma:

“Simmel’s defense of the subject, Salomon showed, took the form of understanding how individuals transcend the relationships and structures within which they interact. Whether they are examining art or fashion, the money economy or religion, Simmel’s writings illustrate how our ways of being with others always include ways of going beyond them. To employ Salomon’s apposite phrase, according to Simmel, «the beyond is not irrelevant for the social being»” (Jaworski 1998: 12)⁵⁰

La necessità della trascendenza nel processo sociale (soprattutto nei termini di “riflessività”) è legata al tema della soggettività: l’esito sarebbe altrimenti un’azione ingabbiata in strutture o condizioni predeterminate, che immunizzerebbero l’aspetto dinamico e interattivo della *Wechselwirkung*. Su questo aspetto si veda tutta la trattazione che Donati argomenta a favore del rapporto complesso nella società dopo-moderna tra libertà e controllo (ordine) sociale (Donati 2014a).

Donati pone in modo problematico la dimensione soggettiva dell’attore sociale nello schema impostato (soprattutto successivamente da Parsons negli scritti che seguono *The*

⁵⁰ Anne Rawls insiste, invece, sugli aspetti problematici che emergono nel pensiero simmeliano nella costituzione del soggetto sociale, soprattutto nel rapporto dialettico tra intenzionalità e oggettivazione delle forme: “I think that Simmel’s formulation of interaction in terms of individual purposive action is highly problematic. His distinction between immanent and objective forms retains the dichotomy between individual and structure as the primary means of differentiating interactional from institutional forms” (Rawls 1989: 124). Rawls considera l’ordine dell’interazione non riconducibile direttamente al livello individuale (come vorrebbe Simmel): si tratta, al contrario, di un ordine che condizionerebbe l’azione individuale.

Structure of social Action), nel senso che il sociologo americano non chiarisce fino in fondo come sia da considerare la collocazione del soggetto nel sistema di azione, ovvero se sia dentro o fuori lo schema AGIL (Donati 2009: 192 e ss.).

D'altra parte anche Emirbayer e Mische sono inclini a interpretare il contributo di Parsons come uno studio dell'azione sociale nei termini di *effort*, ovvero di "forza in grado di una interpenetrazione, in termini kantiani, di razionalità mezzi-fini e di obbligazione categoriale" (Emirbayer-Mische 1998: 965).

L'insistenza sull'asse normativo – l'idea cioè di "ridurre il sociale a funzione normativa (I)" – è tra l'altro il punto debole, dal punto di vista relazionale, della proposta di Parsons nella schematizzazione AGIL, come Donati opportunamente fa notare (Donati 2009: 379).

Le intenzioni dichiarate di Simmel erano invece quelle di fondare la sociologia su presupposti epistemologici: l'aver vissuto nel periodo della *Kant-Renaissance* di fine Ottocento lo spinge ad interessarsi all'enucleazione di una teoria della conoscenza (sociale) piuttosto che chiarire l'"oggetto" di tale conoscenza. Basti guardare a tale riguardo il primo capitolo di *Sulla differenziazione sociale* del 1890, il saggio *Il problema della sociologia* del 1894 fino ad arrivare al primo capitolo di *Sociologia* del 1908.

Mi pare che, come molti degli estimatori ed allievi di Simmel, Parsons sia stato ingeneroso e forse anch'egli "ambiguo" nel suo rapporto alla sociologia simmeliana (e questo emerge soprattutto negli scritti che precedono la pubblicazione di *The Structure of Social Action* del 1937): su questo tema mi pare esemplare e completa l'analisi fatta a più riprese da Donald Levine⁵¹, la cui posizione, nel rapporto Parsons-Simmel, è sintetizzata da Jaworski nella duplice formula del *Nonconvergence Argument* e dell'*Ambiguity Argument*.

L'ostinazione parsonsiana di considerare la *Wechselwirkung* come "struttura" lo ha portato inesorabilmente ad allontanarsi da Simmel:

"I think, but the structural aspect of social relationships. We may speak meaningfully of the «form» of an empirical entity in this sense. It is a matter of abstracting *structural* relations as such from the properties of

⁵¹ "To have published [the section on Simmel] in *Structure* or elsewhere, would have committed Parsons publicly to legitimating a direction for sociological theory that clearly «cut across» his own approach to theory building and would to some extent have been competitive with it. That would have required him to tolerate a degree of ambiguity that is enormously difficult for a highly motivated scientist to sustain" (Levine 1985: 124).

Jaworski sostiene che l'atteggiamento di Parsons (soprattutto relativamente alla stesura di *Structure*) verso Simmel si snoda su tre assi problematici (che sono poi i tre nodi problematici della prima fase della sociologia parsonsiana: 1) il problema dell'ordine o coesione sociale (*social cohesion problematic*); la questione dello scopo della sociologia (*scope of sociology problematic*); 3) la questione della limitatezza dell'applicazione del paradigma volontaristico alla sola analisi dell'agire individuale (Jaworski 1997: 46-48).

the parts related in the structure in so far the properties of the latter are definable apart from the relations. In this sense every empirical entity has a «form»” (Parsons 1993: 75) .

Quella di Simmel è una sociologia formale, nel senso che studia le “forme” con cui il sociale si costituisce e con cui può essere rilevato e studiato scientificamente. Quello simmeliano resta un orizzonte, per così dire, “euclideo”, nel senso che la sua è una sociologia geometrica che pensa le forme sociali come “forme geometriche”, pensabili anche senza alcun supporto materiale (così come noi siamo in grado di pensare ad un triangolo senza avere un triangolo fisico specifico sotto il naso - questo l'esempio che riporta Simmel in *Soziologie*). Non struttura, ma *forma* – che da un punto di vista semantico (e forse anche scientifico) è certamente meno forte e meno persuasivo.

Levine insiste su una complessiva rilettura dell'opera di Parsons che faccia capo all'interpretazione funzionale di Durkheim, Pareto, Weber, Simmel e Spencer, in un'ottica quindi che non escluda autori, ma che al contrario estenda il più possibile il ventaglio di influenze nella costituzione del modello analitico parsonsiano.

“If, then, the notion that Pareto, Durkheim, and Weber pioneered a conception of human action as two-dimensional must be rejected, what did they achieve? I propose that what they, like Spencer and Simmel, produced was a complex of philosophically grounded and powerfully executed research programs. Far from providing a compellingly unified framework, these five men (and others) produced a gallery of sociologies based on radically different conceptions of principles, methods, aims, and subject-matters for the field, differences which remain points of contention in sociology nearly a century later. This is so in spite of their consensus, at the level of generality on which Parsons' analysis is pitched, regarding the duality of human nature and the two-dimensional character of human action, a consensus inherited from their predecessors and so by no means representing an altogether new phase in European thought, as Parsons claimed” (Levine 1989a: 113).

Nel volume *The Structure of social Action* Parsons sosteneva che i sistemi di azione hanno proprietà emergenti, tali solo ad un livello di complessità delle relazioni fra gli atti elementari. Queste proprietà non possono essere identificate o ridotte in nessuna singola azione, considerata indipendentemente dalla sua relazione con le altre nello stesso sistema, né possono derivare da una generalizzazione diretta delle proprietà dell'atto elementare (Parsons 1937: 739; Donati 2009: 182 e ss.).

Il *frame* di questa analisi non è molto lontano dai postulati simmeliani evidenziati da Levine, che emergono già dai testi simmeliani dell'ultimo decennio del XX secolo. Questi sono:

1. that interaction phenomena constitute emergent, *sui generis* phenomena, distinct both from individual and from macro-social phenomena;
2. that the interaction process generates its own immanent sets of norms;
3. that reductionist aspirations are misguided because the concepts of “individual” or “interaction” are no less abstract or more empirical than such concepts as formal organization, the state, or the DNA model;
4. that the employment of macro- and micro-concepts is equivalent to using different kinds of languages (or: playing “language games”) (Levine 1989a: 114).

Il XVIII capitolo mai pubblicato di *The Structure of social Action*, dal titolo “Gerog Simmel and Ferdinand Tönnies: social Relationship and the elements of Action”, chiarisce in qualche misura la posizione di Parsons sulla sociologia formale di Simmel. Egli dimostra di conoscere gli elementi essenziali della proposta simmeliana, che si pone appunto come tentativo di analizzare la “vita sociale umana” (*human social life*) intesa come un processo (Parsons 1993: 73), che lo scienziato sociale studia scindendo analiticamente tra forma e contenuto.

Il primo oggetto di critica che Parsons muove a Simmel riguarda proprio questa coppia di concetti. La forma, infatti, è un’astrazione teorica⁵² che non è possibile scindere dal contenuto che se ne fa veicolo: Parsons avanza l’ipotesi di considerare le “forme sociali” come proprietà emergenti dei processi di azioni interindividuali – in realtà non aggiunge nulla di nuovo a ciò che Simmel intendeva per forma (*tertium datur* dell’interazione); cambia l’orizzonte epistemologico, dal momento che Parsons iscrive le sue analisi in un contesto volontaristico dell’azione sociale. Mancherebbe inoltre all’appello, nella critica a forma e contenuto dell’agire sociale, una precisa elencazione delle motivazioni – come si è già detto – che spingono gli individui ad entrare in azioni reciproche e a generare quindi “forme sociali” (Parsons 1993: 74)⁵³.

Il secondo oggetto di critica riguarderebbe la mancanza di una rigorosa fondazione metodologica della sociologia formale simmeliana. Parsons trova nel pensiero di Simmel una serie di suggestive intuizioni che non trovano tuttavia un terreno fertile (una teoria sistematica) in cui svilupparsi.

⁵² Questo è uno degli aspetti, secondo Levine, che avrebbe più allontanato Parsons da Simmel, nel senso che la considerazione della sociologia come scienza astratta e analitica delle forme sociali, come voleva Simmel, era inaccettabile per il sociologo americano (Levine 1984: 357).

⁵³ Mi pare abbastanza chiarificatrice la posizione di Levine che considera irriducibile la posizione dei due autori proprio perché legati a due “paradigmi”, si direbbe *à la* Kuhn, incompatibili tra loro: “What I term principles here signifies an author’s basic assumptions about how to represent (social) reality. For Simmel, the foundational notion is *forms of interaction*; for Parsons, *systems of action*. These divergent starting points generate two radically different ways to conceptualize social phenomena” (Levine 1991: 1104).

Il terzo elemento critico riguarda in concetto di “spazio sociale” che Simmel utilizza nelle sue analisi “geometriche” dei fenomeni sociali. Scrive esplicitamente Parsons:

“Social structure is not a structure of elements related *in space* but in a different frame of reference. Simmel does not himself go very far in defining what the frame of reference is beyond referring to it as social relationships” (Parsons 1993: 75).

Nella fase legata all’analisi del “sistema sociale”, al di qua della trattazione e dell’analisi della struttura dell’azione sociale, la posizione di Parsons cambia in base ad un nuovo paradigma teorico ed epistemologico. Già con *Toward a general Theory of Action* del 1951 Parsons assume una nuova prospettiva d’analisi: “Le strutture sociali – scrive Hamilton – non sono semplicemente gerarchie di posizioni, ma sono soprattutto e fondamentalmente sistemi di aspettative - «orientamenti normativi» - che controllano le relazioni degli attori secondo specifiche modalità strettamente collegate ai bisogni della società stessa” (Hamilton 1983: 127). All’analisi della struttura si affianca la considerazione degli aspetti processuali che regolano le dinamiche sociali.

Nell’introduzione a *The Social System* del 1951 Parsons elenca il nome degli autori verso i quali si sente debitore nella formulazione della sua teoria: “Sullo sfondo c’è naturalmente l’influenza immensa dei grandi fondatori della scienza sociale moderna, tra i quali emergono le tre maggiori figure dei miei studi precedenti – V.Pareto, E.Durkheim e M.Weber – e in aggiunta a questi soprattutto S.Freud” (Parsons 1951: 8)⁵⁴ - poi segue l’elenco di colleghi e teorici a lui contemporanei (Merton, Allport, Stouffer, Kluckhohn, Bales ecc.) con i quali ebbe modo di confrontarsi a più riprese. Manca il nome di Simmel, e non solo nell’introduzione⁵⁵. Il sociologo berlinese non viene affatto menzionato. La cosa appare piuttosto bizzarra se si pensa che proprio nelle primissime battute della sua opera Parsons ricorre proprio al tema dell’*interazione* per chiarire l’orientamento generale della sua teoria:

⁵⁴ Nella prefazione a *Toward a general Theory of Action* (1951) addirittura Parsons riduce ai soli nomi di Durkheim e Weber l’elenco dei pensatori “europei” che più lo avevano influenzato nel percorso di ricerca sulla teoria sociale (Parsons 1951a: 7).

⁵⁵ Levine ritiene abbastanza indicativo l’atteggiamento ostinato di Parsons verso alcuni concetti-chiave della sociologia simmeliana ritenuti incompatibili con la posizione assunta in *The social System*, ovvero quella di analizzare i fenomeni sociali a partire dalle norme istituzionalizzate e dall’orizzonte valoriale. L’omissione della trattazione parsonsiana della valenza dello scambio, del tema del conflitto e della comunicazione, della sovra e sotto-ordinazione, delle reti sociali (tutti temi cari alla sociologia simmeliana) avrebbe in realtà favorito l’incalzare delle posizioni critiche verso la proposta parsonsiana negli anni ’60 e ’70 (Levine 1984: 360-361)

“Il punto fondamentale di partenza è il concetto di sistemi sociali di azione. Con ciò s’intende che l’interazione dei singoli soggetti agenti ha luogo in condizioni tali per cui è possibile considerare tale processo come un sistema in senso scientifico, e sottoporlo allo stesso tipo di analisi teorica applicata con successo ad altri tipi di sistemi in altre scienze. [...]

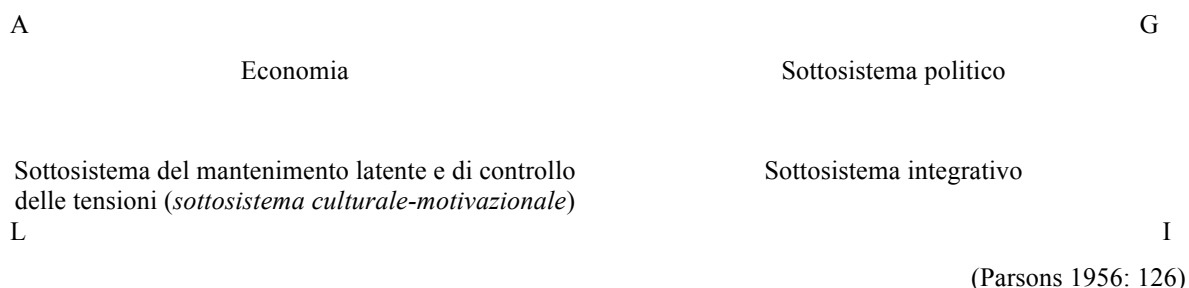
[Lo schema di riferimento dell’azione] essendo relativo alle unità di azione e di inter-azione, [...] è uno schema relazionale” (Parsons 1951: 11-12).

Parsons, in fondo, sterza la sua ricerca sull’azione sociale in un orizzonte sistemico nel quale la relazione sociale è considerata innanzitutto come *inter-azione*⁵⁶. Da questo punto di vista, è possibile cogliere lo sforzo della proposta teorica di Donati che muove verso una teoria *relazionale* rigorosa che parta non già dall’azione (o dal sistema, come vorrebbe Parsons), ma dalla relazione stessa come oggetto primario dell’analisi sociologica.

Nei testi degli anni ’50 Parsons elabora il celebre modello di analisi sociologica del sistema sociale con le quattro variabili fondamentali (“problemi funzionali”) AGIL. La formulazione sintetica esposta in *Working papers in the Theory of Action* (1953) recita:

Un tale sistema sociale (funzionante, attivo) avrebbe avuto quattro principali “problemi funzionali” che erano definiti come l’*adattamento* alle condizioni della situazione esterna, il controllo *strumentale* di parti della situazione nella esecuzione di attività orientate allo scopo, il controllo e l’*espressione* di sentimenti e delle tensioni dei membri, e la preservazione della *integrazione* sociale dei membri l’uno con l’altro in quanto collettività solidale (Parsons 1953: 64).

Economia e società del 1956 conclude la parabola del lavoro teorico intrapreso già negli anni ’40, in particolare con la formalizzazione dei 4 sottosistemi (coerentemente alla quadripartizione degli “imperativi funzionali” sopra evidenziati nello schema AGIL), che daranno forma sempre più concreta al modello analitico e alle piste di ricerca parsonsiana:



⁵⁶ Scrive a riguardo Levine: “The task of sociology, as Parsons defined it in *Structure*, was to study the nonrational, normative dimension of action systems, while economics retained the task of studying the rational dimension of action systems. Even when Parsons later transfigured his basic frame of reference into the four-function paradigm, his point of departure remained that of meaning or purpose, since mechanisms like adaptation and integration were defined in terms of the purposes they fulfilled in maintaining a system of action” (Levine 1991: 1105).

La prospettiva sistemica di Parsons resta ancorata – almeno negli intenti – ad una considerazione, in ultima analisi, *interattiva* (*Wechselwirkung?*) degli elementi del sistema: lo spettro di Simmel è sempre dietro l’angolo, sebbene resti occultato – questa volta – dalla cosiddetta “svolta cibernetica” degli ultimi lavori parsonsiani. Nelle battute iniziali di *Economy and society* troviamo, infatti, scritto:

“A *social system* [...] is *any* system generated by the interaction of two or more behaving units. The basic criterion for establishing the existence of such a system is the existence of meaningful interdependence between the actions of the units (interaction). Thus [...] the consequences of actions by any one unit can be traced through the system; ultimately[...] these consequences 'feed back' to the units initiating the change. All this is implied by the notion of interdependence. In this more general sense we propose to treat the economy as a social system” (Parsons 1956: 14).

In un documento pubblicato postumo (un manoscritto dal titolo *Simmel and the methodological Problems of Formal Sociology*), Parsons ebbe modo di tornare a chiarire la sua posizione teorica sulla figura e sulla teoria del sociologo berlinese. Parsons non si risparmia, ancora una volta, da espressioni ingenerose e forti verso il sociologo berlinese: si stagliano in modo lapidario le affermazioni secondo cui la dottrina sociologica simmeliana sarebbe ineguagliabilmente “perniciosa” e quella secondo cui il contributo simmeliano sarebbe da considerare una forma di “brillante diletterismo”. Sebbene queste affermazioni non suonino in modo conciliante verso la figura simmeliana, gli intenti di questo scritto verso un autentico confronto con la “sociologia formale” simmeliana sembrano forti e solidi:

“Simmel as a general social theorist is primarily known as the author of a formula for defining the scope and subject-matter of sociology, that sociology should be the study of “social forms”. The object of the present essay is not to revive the discussion of the scope and limits of the science of sociology as such. But underlying views on this subject there may be important methodological issues of a more general nature. Investigation of the methodological position at the basis of Simmel's famous formula may well lead into problems of very general interest. It is as an avenue of approach to certain of these problems that a critical analysis of the concept of social form is here attempted” (Parsons 1998: 32).

Parsons è interessato all’analisi che Simmel dedica alle “relazioni sociali concrete” (*concrete social relationships*) che emergono dalla vita sociale dell’uomo (*human social life*). La forma con cui l’azione reciproca (*Wechselwirkung*) tra individui si viene a formare

è fornita, nell'interpretazione che Parsons dà di Simmel, da quattro classi di "cause materiali": "*impulses*" (*Triebe*), "*ends*" (*Zwecke*), "*interests*" (*Interessen*) e "*motives*" (*Motive*). Di queste Parsons trova che Simmel non abbia provveduto a fornire una adeguata analisi all'interno della sua teoria generale (un po' sulla falsariga delle critiche mosse nel capitolo XVIII, omesso nella pubblicazione di *The Structure of social Action*)⁵⁷.

Parsons individua, quindi, sostanzialmente tre tesi empiriche che vengono portate avanti dal sociologo berlinese, e tra le quali egli intende soffermarsi sulla prima:

"The first is that the conceptualization of the traditional social sciences is in fact couched in terms of classes of interests in the foregoing sense, which are analytically separable from the forms of the social relationships in which he stands. The second thesis holds that form, seen in relation to the diversity of classes of interest, constitutes a common element running through all of their social relationships. The third maintains that form and content are independently variable, that the «same» content is manifested in different forms, while the «same» form is similarly to be found in connection with different contents" (Parsons 1998: 33).

Nel nuovo *frame* epistemologico relativo all'analisi dei sistemi sociali, Parsons considera la forma come l'elemento comune che emerge all'interno di un sistema di relazioni sociali e che può darsi secondo una forma. Le relazioni tra unità sono ricondotte alla "struttura" del sistema⁵⁸. Lo stesso cambiamento all'interno del sistema (dal momento che si tratta sempre di un sistema *processuale*) è da applicarsi alle proprietà di una o più unità del sistema stesso.

Abbandonando l'analisi del contributo simmeliano, Parsons continua a chiarire ciò che egli intende per sistema e come si delineano i mutamenti processuali al suo interno, e soprattutto non prescindendo dalla presenza dell'osservatore compreso nel *frame of reference*:

"Every system has a determinate structure. This is true whether the system is «static», that is when no changes significant to the observer are going on, or it is «dynamic», where the observer's interest is centered on changes over time, which may, of course, involve structural changes. But it must not be forgotten that the frame of reference is one of the fundamental conceptual elements of the schema of thought into which the

⁵⁷ Su questo aspetto dissente Shils che critica l'interpretazione parsonsiana: "«Form» does not constitute a common element of the «interests». It is rather the common element of the *relationships* containing the interests. (Simmel does not discuss whether the individual social sciences study only content or whether they study concrete relationships selected on the basis of content.)" (Shils 1998: 52).

⁵⁸ Parsons mutua quindi dal lessico e dalla terminologia della fisica ciò che s'intende per sistema: "Thus in the classical mechanics a system consists of "particles" (i.e., "things" describable in terms of a certain combination of "properties") existing "in" and related to one another in space and time. The concepts of particle, space and time, are not parts of the description of any concrete system, but the frame of reference in terms of which any system of one class, a mechanical system, must be described" (Parsons 1998: 35).

concept of structure here considered fits. Any given structure is relative to the frame of reference in terms of which the relevant systems are described” (Parsons 1998: 36).

Chiarisce, infatti, poco oltre che l’analisi della struttura va sempre considerata “*as the statement of the problem to be tackled by theoretical analysis*”.

L’interpretazione “funzionalista” che Parsons dà di Simmel si concretizza e si sintetizza in un’affermazione che è abbastanza indicativa: “It is true that Simmel was self-consciously attacking certain extreme forms of «organic» social theory; social form to him was not a substance, but a mode of process”. Questa affermazione è naturalmente opinabile, sia da un punto di vista filologico (Simmel ha sempre concepito la *forma sociale* come un elemento “terzo” rispetto ai referenti che connette e tiene interattivamente collegati tra loro), e certamente anche nella prospettiva relazionale che Donati propone. La “forma sociale” è da considerare nei termini di un “ordine di realtà relazionale” (Donati 2013: 291 e ss.): la relazione è una realtà *sui generis*; ridurla a processualità o a funzione all’interno di una semantica “meccanicistico-cibernetico-sistemica” significa di fatto tradirne in suo significato autentico (o almeno quello che intese Simmel).

Donati chiarisce molto bene questo passaggio, e per certi versi si allontana inesorabilmente (e definitivamente) dall’interpretazione parsonsiana di Simmel:

“*Forma*. È la struttura relazionale che organizza gli elementi provenienti dalle singole azioni e li combina in modo da conferire loro un certo assetto (effetto relazionale) che ha un potere causale sui partecipanti [...].

La relazione è un meccanismo generativo (non meccanico). La morfogenesi sociale inizia all’interno delle relazioni ed è attraverso le relazioni che vengono generate nuove forme sociali. È nella forma della relazione sociale che si realizzano oppure no, in vari modi e gradi, le compatibilità, le contraddizioni, le complementarità tra gli elementi che compongono la relazione” (Donati 2013: 298 e 301).

Parsons muove ormai verso una posizione rigorosamente sistemica e quindi la sua interpretazione simmeliana ne risente inevitabilmente:

“Simmel was, of course, aware that a concrete phenomenon or system, as described for scientific purposes, is not simply a verbal reproduction of the external world, but involves a selective ordering and abstraction. But this is not the present concern. Once a system has been described, it may be analyzed on the structural level, as discussed above, into units and their structural relations. It is obvious that the structural relations always constitute in a sense an abstraction, because it is nonsensical to think of them as «existing» apart from the relata, the units whose relations they state. «Marriage» is not a thing, which can exist concretely without

reference to any human beings; it is a mode in which concrete human beings are related to one another” (Parsons 1998: 44).

1.2. Il modello “geometrico” simmeliano di sociologia: la relazione come rete

Secondo il giudizio di Gary Jaworski è possibile parlare di un’interpretazione “strutturalista” di Simmel nel contesto della prima ricezione del suo pensiero negli Stati Uniti: egli individua in particolare tre luoghi fisici in cui si attuerebbe questa ricezione in senso strutturalista (le istituzioni accademico-scientifiche newyorkesi, la Columbia University e la *New School for Social Research*). A Robert Merton si deve, in particolare, il merito di aver trattato a lezione (tra il 1955 e il 1957) col titolo “Selected Problems in the Theory of Organization” l’interpretazione “strutturalista” di Simmel (Jaworski 1998: 5). Merton pensava alla sociologia come una scienza speciale che si dovesse occupare dei “fattori strutturali nella vita sociale”⁵⁹.

Freeman, scostandosi non molto dallo spirito delle parole appena citate, sostiene in modo esplicito: “Forse la prospettiva più esplicitamente strutturale di tutti i pensatori sociali tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo emerge nel lavoro di Georg Simmel [...] Per Simmel la sociologia non era né più né meno che lo studio del formarsi di interazioni [*patterning of interactions*]” (Freeman 2004: 15-16).

Leopold von Wiese, che fu allievo di Simmel, sviluppò ulteriormente le intuizioni lanciate dal suo maestro, giungendo a sostenere che la sociologia dovesse propriamente occuparsi di “sistemi di relazioni” che si danno come “reti di linee tra uomini” (Wiese 1968; Serra 2001).

La più importante opera nella quale Simmel indicava – in questo senso – le linee generali di un’analisi della società e del rapporto individuo/società è certamente *Sulla differenziazione sociale* del 1890. Il programma simmeliano si muoveva ancora tra filosofia morale, antropologia, storia e soprattutto al di qua del fortissimo ascendente che esercitava la *Völkerpsychologie*, indirizzo di pensiero sostenuto da Moritz Lazarus e Hermann Steinthal. «La psicologia dei popoli – scrive a riguardo Cantò i Mila – era divisa in due parti fonda mentali. Da un lato, una psicologia dei popoli storica, che includeva l’etnologia e la politica, offriva una teoria di carattere generale; dall’altro, una specie di etnologia psichica, che era più concreta e descrittiva» (Cantò i Mila 2002: 266). La sociologia

⁵⁹ Come emerge da *Social Theory and Social Structure* (1957) e dalle testimonianze degli studenti delle lezioni accademiche sopra menzionate (“Selected Problems in the Theory of Organization”), Merton di Simmel aveva sostanzialmente consultato soltanto *Soziologie*; di tutti gli altri scritti filosofico-culturali consigliava agli studenti una lettura per così dire “accessoria”, non fondamentale (Jaworski 1998: 7).

simmeliana voleva essere un crocevia di elementi eterogenei, provenienti da svariati ambiti scientifici (si veda Frisby 1984: 108-110)⁶⁰.

D'altra parte anche quando si occupava di temi squisitamente morali (di "scienza morale", come amava definirla), il sociologo berlinese finiva per considerare sempre in modo interconnesso e dinamico vari elementi della cultura umana. A Simmel non interessa affatto trasferire i metodi scientifico-naturali allo studio della cultura e della società, quanto piuttosto fondare una nuova scienza morale (sul modello delle scienze dello spirito, indicato da Dilthey), che attiva in sé il paradigma evolucionistico come una premessa fondamentale (Helle 1988: 40). Nell'importante volume di *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892) Simmel sosteneva:

“[La scienza morale] deve, da un lato, come parte della psicologia e secondo i metodi sicuramente constatati presso di questa, analizzare gli atti volontari, i sentimenti e i giudizi individuali, i cui contenuti valgono come etici o non etici. Essa è, d'altro lato, una parte della scienza sociale, in cui pone in luce le forme e i contenuti della vita della comunità che stanno in rapporto di causa ed effetto con il dovere etico dell'individuo. Infine essa è una parte della storia, poiché, per entrambe le vie sopra esposte, deve ricondurre ogni rappresentazione morale alla sua forma più primitiva, ogni sviluppo ulteriore agli influssi storici che la riguardano, e così anche in questo campo consente di riconoscere l'analisi storica come fondamentale rispetto a quella concettuale” (Simmel 1989b: 10)

Questo concetto era ben ribadito nelle righe che Simmel aveva scritto al suo editore a proposito della pubblicazione di questo volume:

“Con questo libro [*Einleitung in die Moralwissenschaft*] cerco di effettuare un passaggio dalle riflessioni etiche, finora speculative e popolari, ad una forma di etica storico-sociologica, che faccia parte senza dubbio dell'imminente futuro dell'etica come scienza. Io spero che, in virtù del modo in cui è scritto e dei continui riferimenti al- le grandi questioni culturali degli ambiti sociali, religiosi, estetici, esso eserciterà il suo influsso anche negli ambiti dei settori affini” (Simmel 2008: 43)

Il volume in oggetto offre importanti indicazioni sul programma di ricerca simmeliano, che proprio in questi anni cominciava ad abbracciare in modo sempre più incalzante la causa sociologica (elemento testimoniato sia dalle svariate pubblicazioni d'interesse microsociologico, sia dai temi trattati a lezione all'Università di Berlino⁶¹). Non è infatti da

⁶⁰ Per un'esposizione sintetica ed esaustiva del rapporto tra Simmel e la *Völkerpsychologie* si veda Meschiari 1997: 11 e ss.

⁶¹ Per un prospetto esaustivo su questo aspetto rimando al lavoro di ricostruzione minuziosa effettuato da Klaus Christian Köhnke (Köhnke 1992) e a quelli di David Frisby (Frisby 1984a; 1994).

rintracciare esclusivamente nei testi dedicati esplicitamente alla sociologia l'atteggiamento metodologico di fondo simmeliano: le tracce di indicazioni al riguardo spuntano in modo importante anche in volumi come quello appena citato o in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892)

Negli anni immediatamente successivi a questa pubblicazione Simmel rimase in contatto epistolare con un altro importante rappresentante di questo indirizzo di metodologia sociologica: si tratta di Célestin Bouglé. In una lettera del 15 febbraio 1894 (Simmel 2005: 111 e ss.) Simmel informava Bouglé dei suoi sempre più insistenti studi in campo sociologico: d'altra parte, Bouglé, insieme a René Worms, era il principale mediatore per la divulgazione del suo pensiero in Francia attraverso l'organo principale editoriale della «Revue de Métaphysique et Morale» (che aveva ospitato peraltro una recensione di *Einleitung in die Moralwissenschaft*) e della «Revue internationale de Sociologie», co-fondata da Worms nel 1893. Bouglé si propose di tradurre in francese il saggio fondamentale di Simmel *Das Problem der Sociologie* (1894) per la «Revue de Métaphysique et Morale» (Simmel 2005: 124-125)⁶². Simmel conosceva bene le principali piste di ricerca sociologiche in Francia (il già menzionato Bouglé, oltre a Durkheim), ma anche Gabriel Tarde, dal quale aveva personalmente ricevuto una copia di *La Logique sociale* (1895) (Simmel 2005: 135). Simmel aveva letto e recensito il saggio di Tarde *Le lois de l'imitation. Etude sociologique* (1890) per la rivista tedesca «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» (2/1891).

Nel testo *Sulla differenziazione sociale* (1890), che i sociologi francesi conoscevano molto bene (soprattutto Bouglé), Simmel descrive il processo della “differenziazione” come di una specie di *double bind*: l'azione del singolo è sempre mossa e orientata in un orizzonte di senso *bifronte*⁶³, in cui cioè i fini individuali e il raggio stesso d'azione acquistano senso solo in funzione del campo sociale d'azione (una totalità, una struttura dotata di senso).

“Le supreme generalizzazioni metafisiche – scrive Simmel – nascono da un raffinato senso della vita, ma accade abbastanza spesso che proprio questo sentimento sia troppo impegnato ad accogliere e vagliare il mondo empirico delle singolarità e sia strutturato in modo abbastanza sottile da avvertire, nella situazione dell'individuale, tutte le oscillazioni, le contrapposizioni, le eccentricità sulle quali una sensibilità ottusa sorvola, accontentandosi semplicemente di guardare meravigliata questo gioco mutevole di singolarità. Non

⁶² Il testo tradotto di *Das Problem der Sociologie* di Simmel venne pubblicato col titolo *La problème de la sociologie* sulla «Revue de Metphysique et Morale», 2/1894, pp. 497-507 (ora in Simmel 2002: 27-35)

⁶³ Brigitta Nedelmann parla a ragione di “ambivalenza” quando descrive il principio di socializzazione esposto da Simmel; si tratta di un concetto rilevato da Max Weber, amico e collega di Simmel, che effettivamente percorre trasversalmente le opere e l'iter intellettuale simmeliano (Nedelmann 1992).

ho bisogno di spiegare che l'indole naturale estetica presenta in modo più compiuto questa differenziazione; essa da un lato cerca di integrare il mondano-incompiuto, costruendo un mondo ideale, in cui abitano le forme tipiche pure, dall'altro sprofonda in ciò che dei fenomeni e delle loro vicende è più specifico e individuale" (Simmel 1982a: 82).

Simmel, già nelle prime battute del volume sulla differenziazione sociale, identifica nell'interazione funzionale tra società e individuo il *novum* per il quale la sociologia legittima il suo dirsi "scienza autonoma" e grazie al quale essa individua un suo oggetto precipuo. Considerando la società come il nuovo "universale" della modernità, Simmel scrive:

"L'universale può essere inteso in due sensi: come ciò che, collocandosi in un certo modo tra i singoli, ha una sua tenuta per il fatto che ciascuno ne è partecipe, ma nessuno ha il suo possesso integrale ed esclusivo, oppure come ciò di cui ciascun singolo è in possesso e che può essere stabilito in quanto universale solo per il tramite dello spirito, che mette in opera *relazioni e comparazioni*" (Simmel 1982a: 21; *corsivo mio*)

L'accrescimento progressivo del gruppo sociale al quale si afferisce produce contemporaneamente una "differenziazione" che determina la massima fruibilità e funzionalità del sistema. Non viene rilevata da Simmel solo la celebre "intersecazione delle cerchie sociali", per la quale l'individuo è sempre il crocevia, il punto di intersezione di una quantità indefinita di cerchie di appartenenza (e che resta la posa della prima pietra di tutte le teorie sociologiche che si definiscono strutturali o che afferiscono alle correnti della *Social Network Analysis*⁶⁴). Secondo questa idea fondamentale, tanti più "fili" s'intrecciano (questa la metafora simmeliana in *Sulla differenziazione sociale*, poi ripresa anche in *Sociologia* del 1908), tanto maggiore e più definita appare la fisionomia dell'individuo. Non cerchie concentriche, ma l'intersecarsi progressivo di cerchie sempre maggiori nel numero porta alla configurazione della personalità individuale. E la spinta della modernità verso una complessità sistemica crescente e necessaria porta anche ad un inesorabile destino dell'individuo, che, secondo Simmel, da un lato reclama sempre più a chiare lettere il suo "diritto all'individualità" (e quindi la sua libertà), dall'altro il suo "diritto all'uguaglianza universale", quindi alla sua natura, per così dire, ultimativamente "sociale".

⁶⁴ Nel capitolo introduttivo del volume *The Sage Handbook of Social Network Analysis* Alexandra Marin e Barry Wellman – in un paragrafo che, non a caso, è intitolato "Relations in a relational context" – considerano il contributo simmeliano come centrale nella fondazione della *social network analysis*, in particolare per il fatto di aver individuato nei nodi sociali (*social ties*) il cardine e l'oggetto precipuo del modello relazionale della ricerca sociologica sulle reti, per la quale appunto la società non è mera somma di individui, ma innanzitutto rete di relazioni, letteralmente "web of relations" (Marin e Wellman 2011: 14-15).

Il destino conflittuale, o doppia spirale, che si profila per l'uomo moderno viene da Simmel sintetizzata in questi termini:

“Il singolo non può salvarsi contro la totalità; solo cedendo una parte del suo Io assoluto ad alcuni altri, unendosi ad essi, egli può conservare il sentimento dell'individualità e può farlo altresì senza una ulteriore segregazione, senza durezza e senza un isolamento stravagante” (Simmel 1982a: 61).

Il principio della differenziazione è il cardine della società moderna, sia per la sua costituzione, sia per la comprensione dei suoi meccanismi. L'individualità stessa viene considerata infatti come un processo di differenziazione-elevamento dalla massa. Questo processo non va visto come elemento di scissione, di isolamento, ma, nell'ottica dell'ottimizzazione del sistema, nei termini di un vero e proprio dispendio di energia.

“La differenziazione, che apparentemente è un principio di separazione, in realtà è spesso un principio di conciliazione e di avvicinamento, e perciò un principio che consente allo spirito che ne usufruisce teoricamente e praticamente di risparmiare energia” (Simmel 1982a: 141)⁶⁵.

Il programma simmeliano è ben spiegato da Lewis Coser che nell'implementazione del processo di differenziazione nelle società complesse (grandi gruppi sociali) vede anche il rischio della intensità del coinvolgimento dell'individuo, il quale è destinato sempre più a celare o smarrire la propria identità (Coser 1971: 272). La cultura moderna è, infatti, caratterizzata, secondo Coser, da due impulsi fondamentali: da un lato troviamo, infatti, la liberazione dell'individuo da legami basati su rapporti di attaccamento esclusivo e dipendenza personale; dall'altro, il crescente condizionamento dell'uomo da parte dei prodotti (socio-culturali) da lui stesso creati. L'individuo partecipa quindi a molte cerchie ben definite, nessuna delle quali però è in grado di controllare con la propria personalità. Il moderno determina così, in funzione di quel processo di differenziazione, il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'uniformità all'individualizzazione.

L'intersecazione delle cerchie sociali è la condizione preliminare del sorgere dell'individualismo. Tuttavia l'oggettivazione delle forme dello spirito – il fenomeno che Berger e Luckmann hanno chiamato nella loro riflessione “cristallizzazione” – produce un

⁶⁵ Chiarisce in modo esplicito poco oltre, alludendo ad un linguaggio e ad una logica evidentemente kantiani: “Il pensare in base a principi e a leggi logiche è un risparmio di energia perché sostituisce con il suo carattere sintetizzante la penetrazione concettuale della singolarità: la legge che condensa in una formula il comportamento registrato in innumerevoli casi singoli equivale al massimo risparmio di energia del pensiero [...] Se il pensiero superiore è sintesi e condensazione, è però anzitutto differenziazione” (Simmel 1982: 146).

effetto nuovo nel panorama della storia dell'umanità. L'uomo moderno è, infatti, circondato da un mondo di oggetti che condizionano e dominano i suoi bisogni e i suoi desideri: il produttore di questi bisogni non ritrova più se stesso in ciò che ha prodotto e questo determina alienazione ed estraniamento (che sono fenomeni tipici della modernità e che Simmel tratta nel volume *Philosophie des Geldes*) (Coser 1971: 277).

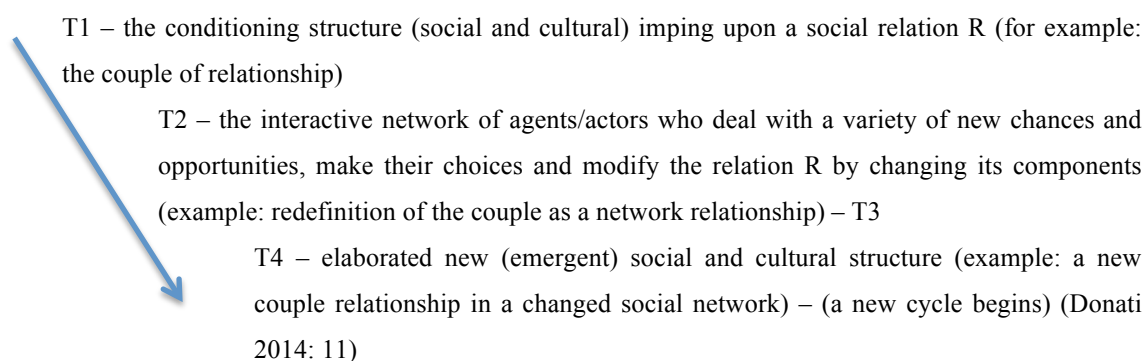
Lo sviluppo progressivo di gruppi sociali in sé omogenei, ma contrapposti l'uno con l'altro, è dato proprio dal processo di differenziazione che produce assimilazione e avvicinamento tra membri di diversi gruppi. Questo provoca la conseguente dissoluzione di cerchie ristrette: a) attraverso l'individualizzazione dei *partners* delle cerchie; b) attraverso l'estensione e il collegamento con *partners* più lontani. Un esempio dato da Simmel che muove in direzione di un'interpretazione *relazionale* secondo lo schema AGIL è il seguente:

“Se abbiamo due gruppi sociali, M e N, che si distinguano nettamente l'uno dall'altro, tanto in ordine alle qualità caratteristiche che ai sentimenti reciproci, ma ciascuno dei quali consta di elementi in sé omogenei e strettamente coerenti, lo sviluppo ulteriore provoca una crescente differenziazione tra gli elementi. Le differenze interindividuali nelle disposizioni esteriori ed interiori e nella realizzazione delle stesse, differenze che sono originariamente minimali, si acutizzano per la necessità di acquisire, con mezzi sempre più appropriati, il conteso sostentamento vitale” (Simmel 1982: 54)

Mustafa Emirbayer parla di “imperativo anti-categorico”, cui fanno seguito i sociologi che si professano “relazionali” appellandosi al modello americano (in particolare a quello della *New York School*): nella sostanza si rigetta ogni tentativo di spiegare i comportamenti sociali a partire da elementi categoriali come età, genere, religione, provenienza etnica, e finisce per attribuire rilevanza alla sola configurazione della struttura sociale e alla configurazione dei ruoli, trascurando gli aspetti culturali e normativi che costituiscono lo sfondo delle scelte volontaristiche degli individui (Emirbayer-Mische 1998). Già tre anni prima dalla pubblicazione del *Manifesto*, Emirbayer in un importante lavoro con Jeff Goodwin metteva le basi della successiva proposta “relazionale”. Nell'impostazione teorica della *Social Network Analysis*, Emirbayer si può dire che consideri le relazioni come connessioni tra soggetti reciprocamente orientati in un contesto di rete. Il riferimento esplicito al modello “geometrico” e “storico” simmeliano è la prova che l'impostazione “relazionale” di Emirbayer contiene una debolezza nell'impianto teorico che riguarda l'aspetto dell'*agency* e della cultura. Si evidenzia già in questo lavoro una propensione verso il modello classico dell'analisi di rete strutturale (il modello di Harvard, per

intenderci), anche al di qua della cosiddetta svolta “relazionale” di Harrison White con la pubblicazione di *Identity and control* del 1992. In altri termini, questi autori di formazione “strutturalista”, che hanno impostato l’indagine sociologica secondo l’analisi di “reti sociali”, hanno lasciato irrisolto o sullo sfondo il problema dell’orizzonte culturale e valoriale che orienta l’individuo nell’azione sociale e nello scambio con altri soggetti in contesti di rete. Questo è un tema che, al contrario, la sociologia relazionale di Donati ha posto problematicamente (e approfonditamente) e superato per mezzo di un’indagine rigorosamente e analiticamente relazionale (Donati 1988; 1991; 2011a; 2014). L’analisi della relazione sociale impostata secondo lo schema AGIL permette, infatti, di non lasciare irrisolta questo deficit d’indagine in un’equilibrata configurazione di struttura, *agency* e cultura nell’indagine del fenomeno sociale, tenendo soprattutto aperta la questione legata al fattore tempo. Emirbayer e Goodwin individuano tre modelli impliciti nella *Social Network Analysis*: 1) *structural determinism*, riconducibile alla tradizione classica dell’analisi di rete, che si basa sulla misurazione e sulla descrizione della struttura di rete; 2) *structural instrumentalism*, che viene rintracciato in alcuni lavori, ad esempio, di Roger Gould e nel quale l’*agency* viene sostanzialmente ricondotta ad una mero agire razionale rispetto allo scopo; 3) *structural constructivism*, che considera l’*agency* come prodotto di disposizioni interiorizzate di soggetti che si limitano a riprodurre l’ordine sociale esistente.

Quello che la *Social Network Analysis* generalmente non mette in conto è che le relazioni tra soggetti/attori sociali non si configurano soltanto come connessioni statiche o “geometriche”, ma hanno una costruzione che si dipana in una dimensione temporale. L’approccio morfogenetico di Donati considera, invece, determinante il fattore temporale nel processo di morfogenesi sociale, come evidenziato nello schema seguente:



In un celebre contributo pubblicato nel 1998 su «The American Journal of Sociology», Emirbayer e Mische insistevano sull’interpretazione in chiave strutturale dei fenomeni

sociali, evidenziando la necessità di considerare e “riconcettualizzare” la *human agency* nei termini di un “*temporally embedded process of social engagement*”, informato dal passato (nel suo aspetto abituale), ma orientato anche verso il futuro – nel senso di immaginare possibili alternative – e verso il presente – come fase mediana di contestualizzazione di elementi del passato e investimenti progettuali sul futuro (Emirbayer e Mische 1998: 963). La formulazione precisa di questa proposta teorica suona nel modo seguente:

“[The human agency is] *temporally constructed engagement by actors of different structural environments – the temporal relation context of action – which, through the interplay of habit, imagination, and judgement, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations*” (Emirbayer-Mische 1998: 970)⁶⁶.

Questa idea non si allontana molto dalla formulazione parsonsiana nell’analisi dell’azione sociale, quando sosteneva che “ogni atto è sempre un processo nel tempo [...] Il concetto di fine implica sempre un riferimento al futuro”- sebbene Emirbayer e Mische denuncino l’assenza di una trattazione sistematica da parte di Parsons del fattore temporale nell’analisi dell’azione sociale. Un tentativo di superare l’impasse parsonsiana è offerta dal contributo di Coleman (in particolare con *Foundation of social Theory* del 1990) e Jeffrey Alexander (con *Action and its Environments* del 1988). Il primo tenta di superare il dualismo kantiano tra interessi e norme in direzione di una *Rational choice Theory* che ancora l’attività intenzionale (a livello micro) alle interdipendenze sistemiche (a livello macro) - mostrando quindi che l’azione è sempre un complesso elemento sociale e un fenomeno interattivo. Il secondo, invece, ha concepito l’azione secondo uno schema dualistico, individuando cioè due dimensioni basiche: l’*interpretazione* (quindi, divisa a sua volta “tipizzazione” e “invenzione”) e la *strategizzazione*.

L’intento teorico dei due studiosi americani, Emirbayer e Mische, appare, tuttavia, subito lacunoso dal punto di vista di un’autentica prospettiva *relazionale* nella misura in cui si mantiene analiticamente separato il piano della struttura da quello dell’agenzia.

Nel celebre *Manifesto for a relational sociology* del 1997 Emirbayer muove verso il superamento della contrapposizione “structure/agency” in direzione di un nuovo dualismo: quello tra teorie sociologiche “essenzialiste” e quelle dette “relazionali”. La critica di

⁶⁶ I due autori chiariscono in nota, quindi, i tre livelli di contesti intesi nell’orientamento dell’azione sociale: 1) *contesto culturale*, ovvero variabili simbolico-strutturali (“cultural discourses, narratives and idioms”); 2) *contesto socio-strutturale*, ovvero variabili connesse ad una struttura di rete data e alla sua configurazione nodale (“network pattern of social ties”); 3) *contesto socio-psicologico*, che include tutte le disposizioni interiori ed emotive che orientano l’agire individuale.

Emirbayer alle posizioni cosiddette essenzialiste è mossa da una ripresa teorica della posizione di Norbert Elias, con particolare riferimento alla ricostruzione che viene fatta in base alle ragioni linguistiche che spiegherebbero la riduzione di processi a strutture statiche. Alle diverse correnti che Emirbayer ascrive all'essenzialismo (strutturalismo, teoria della scelta razionale, interazionismo ecc.), contrappone una teoria relazionale-transazionale, nel senso che nella transazione, oggetto d'indagine eminente della sociologia relazionale, viene visto un "processo dinamico, aperto e generativo" (Emirbayer 1997: 258). L'interazione tra individui ha luogo in configurazioni relazionali (Elias) e a campi d'azione (Bourdieu).

Quella di Emirbayer appare una posizione molto vicina al modello sociologico simmeliano-luhmanniano e foucaultiano, nella misura in cui liquida letteralmente la questione legata all'identità del soggetto, non rappresentabile separatamente da proprio contesto d'azione. Mentre la proposta teorica di Donati (soprattutto negli ultimi lavori dedicati al tema della riflessività) insiste molto sulla questione dell'identità del soggetto in relazione con altri, quella di Emirbayer pare ridurre la questione dell'agency (e quindi legata all'intenzionalità del soggetto) ad una evaporazione cosiddetta relazionale che si consuma appunto nei termini di transazione. Nello studio a quattro mani con Mische, Emirbayer avrebbe chiarito che l'agency si basa su tre componenti analiticamente distinte: "*interaction*", "*projectivity*" e "*practical evaluation*" (Emirbayer-Mische 1998: 971): la prima riguarderebbe la riattivazione da parte degli attori sociali di variabili del passato legate a pensiero e azione; la seconda alla capacità immaginativa di possibili traiettorie future dell'azione sociale; la terza, infine, risiederebbe nella capacità di emettere giudizi pratici e normativi tra possibili alternative nell'azione sociale.

Tornando alle indagini simmeliane è possibile risalire al modello "geometrico" (che rispetto alle sociologie relazionali poco sopra menzionate rappresenta il capofila), nella formulazione sistematica che Simmel offre nel suo capolavoro *Soziologie*, in particolare nel capitolo dedicato alla "Determinatezza quantitativa del gruppo" (un testo rimaneggiato di uno studio che Simmel aveva già condotto nel 1895). Scrive Simmel:

"1. Il numero agisce come principio di suddivisione del gruppo, ossia certe sue parti, prodotte mediante numerazione, vengono considerate come unità relative [...] Il fatto che un gruppo complessivo si senta in qualche modo come un o , si suddivide, e non soltanto dall'alto al basso, secondo la misura del dominare e dell'essere dominato, ma anche nell'ambito dei suoi membri coordinati, costituisce uno dei più enormi progressi dell'umanità; esso costituisce la *struttura anatomica* con cui vengono poste le basi dei processi organico-sociali superiori. [*corsivo mio*] [...]"

2. Mentre finora si è trattato di eguaglianza numerica di suddivisioni differenti, il numero può essere utilizzato anche per caratterizzare una singola cerchia di persone all'interno del gruppo complessivo, e precisamente una cerchia direttiva [*fattore sintetico*, aggiunta mia]. Il numero diventa addirittura indipendente dal suo contenuto aritmetico, mostra soltanto che la relazione dei membri con il tutto è numerica; il numero divenuto stabile rappresenta questa relazione. [...]

3. La determinatezza numerica come forma di organizzazione occupa un posto tipico nell'ambito dello sviluppo sociale. La suddivisione numerica compare infatti storicamente come surrogato del principio del gruppo parentale.

4. Infine, importanti conseguenze sociologiche si collegano alla determinatezza quantitativa – anche se le qualità operanti degli elementi possono essere molto diverse secondo le circostanze – in occasione di un tipo esemplificato dalla «società» nel senso della moderna socievolezza” (Simmel 1989: 56-61).

Simmel spiega, quindi, in forza di questo stato di cose, la società conserva al suo centro non un fondamento unico, riposante in se stesso, ma una costitutiva “duplicità”: da un lato una centralità che definisce “esteriore” e “spaziale”, dall’altro “piccoli centri speciali di conversazione, stati d’animo, interessamento comune, che però si scambiano incessantemente i loro membri”.

Simmel elabora una dialettica sociologica unica nel suo genere, nel senso che, a partire dalla determinatezza quantitativa del gruppo, individua: 1) una dualità che si dà come sintesi e unificazione; 2) ma che può rappresentare antitesi e separazione; 3) fino a che non compare il “*tertium*”⁶⁷ che significa “trapasso, conciliazione e abbandono del contrasto assoluto” (Simmel 1989: 89). Il numero “tre” in quanto tale – continua Simmel – produce tre forme tipiche di raggruppamento:

- a) *L'imparziale e il mediatore*. Il terzo elemento, che si eleva dall'azione reciproca tra individui, si pone come oggetto sociologico d'indagine: esso è imparziale in quanto sta al di là degli “interessi” e delle “opinioni contrastanti”. Come l'intelletto ha la funzione (di kantiana memoria) di ridurre e ricondurre il molteplice alla riconoscibilità del concetto, così per Simmel il *tertium* deve operare questa funzione di imparzialità e mediazione nell'azione sociale.
- b) *Tertius gaudens*. In una situazione in cui due o più elementi si “tengono in scacco” tra loro, il *tertium* assume una posizione di privilegio e vantaggio: l'esempio

⁶⁷ Berger e Luckmann considerano di centrale importanza questa lezione simmeliana sull'estensione del gruppo sociale in funzione dell'irruzione del *tertium*: “L'apparizione di una terza persona – alludendo esplicitamente al testo simmeliano in questione – cambia il carattere dell'interazione sociale in atto tra A e B, ed esso cambierà ancor più se altri individui continueranno ad aggiungersi [...] Le abitualizzazioni e le tipizzazioni assunte nella vita in comune di A e B, formazioni che fino a questo punto avevano ancora la qualità di concezioni *ad hoc* di due individui, diventano ora istituzioni storiche” (Berger e Luckmann 1966: 81).

classico riportato da Simmel è metaforicamente il pubblico acquirente in un'economia a libera concorrenza. “La posizione favorita del terzo scompare – scrive Simmel – nel momento in cui gli altri due si compongono in unità, cioè in cui il raggruppamento ritorna a essere, nella relazione considerata, da una combinazione a tre una combinazione a due” (Simmel 1989: 101-102).

c) *Divide et impera*. Il terzo può alimentare intenzionalmente la discordia per acquisire una situazione dominante. Simmel ricorre ad alcuni esempi di fatti storici (citando Plinio e alcune vicende legate alla corona anglo-normanna). La gelosia in questo caso può essere considerata un mezzo per l'applicazione del principio del *divide et impera*.

Un discorso analogo nella definizione dei rapporti “quantitativi” tra individui che sono in azione reciproca tra loro viene affrontato da Simmel in un altro capitolo di *Sociologia* dal titolo “Sovra-ordinazione e subordinazione” (saggio su cui Simmel aveva lavorato già a partire dal 1896). Scrive Simmel:

“L'azione reciproca, ossia l'azione determinata reciprocamente e proveniente soltanto dai punti delle personalità, sussiste anche in quei casi di sovra-ordinazione e subordinazione e ne fa quindi ancora una forma sociale anche laddove, per il modo di pensare comune, la «coercizione» esercitata da una parte priva l'altra di ogni spontaneità e perciò di ogni vera e propria «azione» che possa costituire un lato di un'azione reciproca” (Simmel 1989: 118).

In un contesto relazionale, di azione reciproca, si generano dei rapporti determinati da una forma per così dire “interiorizzata” di asimmetria. Il rapporto tra sovra-ordinato e subordinato è determinato infatti da una forma di “potere” (“autorità”) che viene innescato e legittimato solo in un contesto relazionale, si direbbe “contrattuale”. Simmel ricorre ancora una volta ad un elenco di esempi che mutua da eventi storici o da annotazioni di natura etno-antropologica, in una trattazione trasversale del tema sia da un punto di vista “sincronico” che “diacronico”.

“Per l'uomo moderno, oggettivo, – spiega Simmel in un esempio che richiama il rapporto tra l'individuo e l'ordine giuridico che è tenuto a rispettare, in forma, se si vuole, di “subordinazione” – che sa tener distinti il campo dell'efficacia spontanea e quello dell'obbedienza, la subordinazione a una legge che viene eseguita da potenze impersonali non suscettibili di essere influenzate rappresenta la situazione più dignitosa” (Simmel 1989: 169)

Questo è un aspetto interessante ai fini del nostro discorso da momento che investe il campo della questione legata alla “integrazione normativa” (la “I” dello schema relazionale AGIL). L’interiorizzazione della norma passa, nel ragionamento simmeliano, nei termini di una “cristallizzazione” o, se si vuole, di una “istituzionalizzazione” (volendo utilizzare, ancora una volta, il lessico e il ragionamento di Berger e Luckmann⁶⁸) dei mezzi che regolano l’ordine interattivo-relazionale. Simmel analizza in maniera meticolosa il fronteggiarsi di individuo e società, soprattutto per quel che concerne le dinamiche legate alla modernità: ha ben a mente il “gioco reciproco” (queste le sue parole) che si innesca tra “le oppressioni, le liberazioni e le mutevoli accentuazioni” dell’uomo moderno e gli impulsi sociali. Riporto il lungo passaggio dell’analisi simmeliana per chiarire la sua posizione al riguardo:

“La società si presenta all’individuo con prescrizioni alla cui coercizione egli si abitua, finché non a più bisogno dei mezzi più grossolani e più raffinati che sostenevano questa coercizione. La sua natura può così essere formata o trasformata in modo tale che egli agisce in questo senso come per istinto, con un valore unitariamente immediato che non implica alcuna consapevolezza di una legge. [...]

La fonte di necessità etiche si pone piuttosto al di là dell’antitesi tra individuo e collettività. [...] La loro forza vincolante deriva da esse stesse, dalla loro validità interna, sovraperpersonale, da un’idealità oggettiva che noi dobbiamo riconoscere, che lo vogliamo o no come una verità la cui validità è del tutto indipendente dal suo divenire reale in una coscienza” (Simmel 1989: 173-174).

Stando alla “bussola relazionale”, indicata da Donati (Donati 2009: 260 e ss.), si direbbe che il discorso simmeliano insista molto sull’asse I-L, cioè quello legato all’integrazione normativa e quello legato invece al *frame* culturale, in questo caso addirittura al codice etico che assumerebbe un’“idealità oggettiva” che guida l’azione individuale. La società è per Simmel, ancora una volta, “terza” rispetto alla coercizione come *norma giuridica* e a quella come *norma morale*. Si tratta di un codice differente che può funzionare solo in un *frame* relazionale.

Le “tre forze che riempiono la vita storica” sono per Simmel a turno forze normative, ma che in realtà agiscono in modo interconnesso tra loro. Riporto di seguito uno schema esemplificativo che sintetizza il passaggio teorico simmeliano (Simmel 1989: 174):

⁶⁸ “L’istituzionalizzazione ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori: in altri termini, ogni simile tipizzazione è un’istituzione [...] Le istituzioni devono inoltre sottostare a due condizioni: avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte” (Berger e Luckmann 1966: 77)

Forze della vita “storica”	Contenuto sociale corrispondente
Società	Forza della società
Individui	Volontà della società
Oggettività (delle norme)	Necessità della società

Il sociologo può individuare questi tre livelli di analisi sociale, a seconda che voglia trattare la società nel suo complesso, l'individuo nella società o l'orientamento normativo in un contesto sociale. In realtà Simmel chiarisce che la società è al tempo stesso inafferrabile come oggetto precipuo, giacché si dà essa stessa come relazionalità, come rapporto tra interno ed esterno; sfugge alla stringente normatività etico-giuridica, perché ne gode di una propria:

“La società va naturalmente al di là del singolo, vive una propria vita normativa, sta di fronte ad esso con una stabilità storica ed imperativa; ma questo di fronte è al tempo stesso un dentro, la dura indifferenza nei suoi confronti è al tempo stesso un interesse, e l'oggettività sociale ha pur sempre bisogno, se non di questa soggettività determinata, della soggettività individuale in generale” (Simmel 1989: 175).

La posizione teorica di Simmel a riguardo, purtroppo, vacilla perché appare contraddittoria e ambigua. Se, infatti, si mette a confronto la citazione appena menzionata con la premessa metodologica (che vuole essere in realtà esplicitamente una “teoria della conoscenza sociale”) contenuta in *Sulla differenziazione sociale*, appare un'evidente e stridente antitesi, ovvero una posizione che oggi sarebbe rispettivamente contesa da un “realismo critico”, da un lato, e da un “individualismo metodologico”, dall'altro.

“Esistono evidentemente solo uomini singoli con le loro situazioni e i loro movimenti: perciò il problema potrebbe essere solo nel comprendere queste situazioni e questi movimenti, mentre la società, che è nata solo mediante una sintesi ideale e che non è tangibile in nessun luogo determinato, non potrebbe costituire l'oggetto di un pensiero indirizzato all'indagine della realtà” (Simmel 1982: 14).

Meno ambigua e contraddittoria – anzi alquanto convincente ai fini del nostro discorso – si presenta la tesi simmeliana, sostenuta nel capitolo “Sovra-ordinazione e subordinazione” di *Soziologie*. I rapporti di gerarchizzazione e ordinamento all'interno di un gruppo sociale (le dinamiche stesse del potere) sono costituite in una dimensione di reciprocità, nel senso che solo l'azione reciproca tra individui all'interno di un gruppo sociale consente quella cosiddetta organizzazione funzionale, in forza di una ottimizzazione delle risorse (in meccanismo generativo della “differenziazione sociale”), che mira ad una configurazione

“relazionale” dell’assetto di gruppo. La relazione nella forma di posizionamento sovra/sotto-ordinato assume nella modernità i tratti di un oggetto sociologico sempre più netto e, per così dire, “autonomo” rispetto alle sue originarie radici causali-individuali. L’aumento della complessità sociale (quindi sia dell’elemento quantitativo che qualitativo) porta ad una “differenziazione” del potere e della normazione sociale, al punto che essa è divenuta ormai “forma” autonoma e “si eleva al di sopra del fluttuare – scrive letteralmente Simmel – della soggettività”. Con una chiarezza esemplare, il sociologo berlinese sostiene:

“[...] Il fatto del potere pone il seguente problema sociologico del tutto generale. La sovra-ordinazione e la subordinazione costituiscono da un lato una forma di organizzazione oggettiva della società, dall’altro sono l’espressione delle differenze di qualità personali tra gli uomini: quale rapporto reciproco sussiste tra queste due determinazioni, e come la forma dell’associazione viene influenzata dalle diversità di questo rapporto? [...] *L’a priori* della relazione non sono più ora gli uomini con le loro qualità, da cui sorge la relazione sociale, ma sono queste relazioni in quanto forme oggettive, “posizioni”, quasi spazi e contorni vuoti che devono essere “riempiti” da individui. Quanto più stabile e tecnicamente elaborata è l’organizzazione del gruppo, tanto più oggettivamente e formalmente si offrono gli schemi della sovra-ordinazione e subordinazione [...]” (Simmel 1989: 202-204).

Capitolo 2

La relazione come scambio

2.1. Ontologia sociale del denaro in “Philosophie des Geldes”

Il denaro come oggetto sociologico

Nel capitolo dedicato all'analisi economica che vive la società trans-moderna (Donati 2013: 92), Donati – utilizzando una metodologia relazionale secondo lo schema AGIL – offre un prospetto esemplificativo per chiarire i due assetti fondamentali e paradigmatici entro i quali si muove l'economia:

	<i>Società moderna</i>	<i>Società trans-moderna</i>
A (mezzi)	Denaro = moneta (<i>currency</i>)	Denaro ≠ moneta (il denaro diventa titolo d'accesso a beni e servizi senza equivalenti monetari; la novità sta nel fatto che i titoli vengono erogati dalla società civile, e non dal complesso Stati/Mercato)
G (scopi)	L'unico vincolo di scopo posto al denaro è che procuri altro denaro	Vengono posti dei vincoli di scopo al denaro (nelle sue varie forme, monetarie e non monetarie)
I (norme)	L'impresa ha solo una responsabilità sociale interna verso i dipendenti	L'impresa ha una responsabilità anche verso l'esterno (gli <i>stakeholders</i> della comunità)
L (valori)	I motivi di valore sono individualistici, strumentali, acquisitivi	I motivi di valore sono relazionali (ispirati alla sussidiarietà&solidarietà per produrre beni comuni intesi come beni relazionali)

In questo paragrafo Donati dimostra come sia possibile mettere in relazione di reciprocità il sistema sociale e i cosiddetti “mondi vitali” in una possibile nuova configurazione societaria relazionale (Donati 2013: 93; Donati 2009). In altri termini, egli prova a indicare l'aspetto pratico che può avere un'analisi morfogenetico-relazionale nell'indagine dei fenomeni sociali della trans-modernità, nella misura in cui intende superare l'impasse del

dualismo e della logica binaria *lib/lab* nella direzione di una “logica relazionale”⁶⁹ che rende più collaborative e interagenti le diverse sfere della società (Donati 2013: 95).

Come già sostenuto in un saggio su Tönnies e le categorie di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, Donati ritiene che:

“Il «soggetto» di cui la sociologia deve trattare è qualcosa che non è né soltanto sistema né soltanto mondo vitale, ma l’uno e l’altro insieme: cioè relazione sociale, in quanto mediazione di soggetti che stanno dentro e fuori di essa” (Donati 1988: 232).

E le parole di Donati suonano in sintonia con quelle di Habermas che auspica un assetto in cui alla complessità sociale crescente si affianchi una soggettività razional-relazionale che non smarrisca le sue radici fondamentali con la *Lebenswelt*:

“Limitare la crescita della complessità monetario-amministrativa non equivale assolutamente a rinunciare a forme moderne di vita. Nei mondi vitali strutturalmente differenziati si forma un potenziale di ragione che non può essere ricondotto al concetto di crescita della complessità del sistema” (Habermas 1986: 48).

Nelle pagine che seguono s’intende analizzare il denaro dalla prospettiva simmeliana, accogliendo punti di forza e inevitabili contraddizioni interne, in maniera soprattutto non relativista, ma relazionale. La più immediata e forse pesante critica che Simmel dovette fronteggiare alla pubblicazione di *Philosophie des Geldes* fu proprio quella di aver eretto un monumento eterno al relativismo (sociale e soprattutto culturale). Non fu facile per il sociologo berlinese difendersi da queste critiche, e emblematica resta la testimonianza di una lettera indirizzata all’amico e collega Rickert datata 15 aprile 1917: a diciassette anni dalla pubblicazione di *Philosophie des Geldes*, che aveva segnato la posa della prima pietra della sua “filosofia della cultura”⁷⁰ e del suo “relativismo” filosofico, emerge con estrema chiarezza e vigore il concetto di relazionismo:

“Ho il sospetto che lei mi ritenga in fondo uno scettico, la qual cosa è completamente errata. Certo ciò che molte volte si intende per relativismo non è molto diverso da quel che segue: che tutte le verità sono relative,

⁶⁹ Nello schema relazionale proposto da Donati interagiscono in modo attivo la sfera dei beni privati (*denaro*), la sfera dei beni pubblici (*potere politico*), quella dei beni relazionali secondari (*associazioni*) e quella dei beni relazionali primari (*famiglia*).

⁷⁰ Gregor Fitzi individua in Simmel tre fasi dell’evoluzione interna della “filosofia della cultura”: 1) le riflessioni sulla cultura oggettiva (tema che emerge a partire dalla *Philosophie des Geldes*); 2) il rapporto tra vita e forme, tema che si intensifica nel pensiero simmeliano a partire dall’*Auseinandersetzung* con la *Lebensphilosophie* di Bergson; 3) analisi della modernità e pensiero della crisi (il pensiero maturo di Simmel) (Fitzi 2006: 199-201).

che probabilmente sono errori, che l'intera morale è relativa, cioè che altrove ha altri contenuti, e simili banalità. Ciò che io intendo per relativismo è un'immagine metafisica del mondo assolutamente positiva ed è così poco scetticismo quanto il relativismo fisico di Einstein o di Laue [...]

Lei scrive: «Qualche verità può essere vera solo relativamente, ma che tutto ciò che è vero lo sia solo relativamente, è assurdo». Evidentemente dunque non ho chiarito ciò che io intendo per relativismo della verità. Ciò per me non vuol dire affatto che verità e non verità siano relative l'una all'altra; bensì che verità significa una relazione di contenuti l'uno con l'altro, nessuno dei quali possiede di per sé verità, proprio come nessun corpo è pesante per sé, ma solo nel rapporto reciproco dell'uno con l'altro" (Gassen e Landmann 1958: 118)

Köhnke adduce importanti e dettagliate argomentazioni in favore di una lettura "relazionista" e non relativista del pensiero simmeliano: impiegata originariamente in *Philosophie des Geldes* come principio euristico nella teoria della conoscenza, quella della relazione dinamica (*Wechselwirkung*) è una categoria che mette in relazione appunto soggetto e oggetto in una logica processuale, interattiva, aperta, rintracciabile tuttavia in *forme* determinate (Köhnke 1996: 480 e ss.). Effettivamente l'interpretazione dominante del pensiero simmeliano, nel panorama socio-filosofico novecentesco, ha autorizzato e legittimato una lettura più relativista che relazionista. La teoria simmeliana, da questo punto di vista, sembra avvicinarsi molto al paradigma "relazionale" di Pierre Bourdieu:

"Il campo del potere – scrive Bourdieu – (da non confondere con il campo politico) non è un campo come gli altri: è lo spazio dei rapporti di forza tra diverse specie di capitale, o, più esattamente, tra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente, agenti le cui lotte si intensificano ogni volta che viene messo in discussione il valore relativo delle diverse specie di capitale (per esempio il «tasso di cambio» tra capitale culturale e capitale economico), ossia soprattutto quando qualcosa minaccia gli equilibri consolidati in seno al campo delle istanze specificamente deputate alla riproduzione del campo del potere" (Bourdieu 1984: 48).

Una sociologia davvero relazionale, che voglia intervenire in modo non relativistico, ma "relazionale", quindi evidenziando le pratiche sociali in grado di produrre capitale sociale (per dirla ancora con Bourdieu) e soprattutto "beni relazionali", affronta la questione del denaro da una prospettiva, per così dire, critica. Recupero un vecchio teorema della "teoria critica della società" di Horkheimer (già nel suo testo programmatico del 1937) (Horkheimer 1937), nella quale la teoria non si limita solo ad un elenco di enunciati (positivisticamente o analiticamente ordinati secondo una logica pragmatista) per spiegare (*erklären*) – nel senso delle scienze naturali – il tessuto del sociale, ma indica anche i nodi

di *trasfigurazione* del reale sociale stesso. Esiste un modo di considerare il denaro come lente per leggere le dinamiche e i fenomeni sociali che però non sia puro mezzo di una logica “economica”, ma elemento di una logica “relazionale”. Scrive Donati:

“Senza sostituire il denaro come moneta dello scambio economico, [la configurazione della società relazionale] evita che il denaro funga da strumento per la gestione del sociale; [...] nella società relazionale la relazione conta più della moneta, anche negli scambi; la relazione può operare come opera il denaro quando è configurata come un titolo di accesso a beni e servizi” (Donati 2013: 38-39)⁷¹.

Questo breve cappello introduttivo è utile ai fini della comprensione delle analisi che seguono: quello che Simmel affronta in modo esemplare, capillare, ma – come vedremo – anche in modo ambiguo e non sempre coerente (rispetto alle sue stesse premesse teoriche) ha a che fare con una configurazione delle forme sociali e culturali della modernità che si danno in una cornice semantica e teorica che inerisce al “denaro” come simbolo supremo di comprensione di tali fenomeni. Quello che, tuttavia, Simmel non sviluppa nelle sue indagini è un contributo realmente critico e sociologicamente operativo: l’intuizione del denaro resta sullo sfondo di una “istantanea sub specie aeternitatis” di quello che per Simmel è l’essenza del moderno. *Wechselwirkung* come “scambiabilità pura” come reciprocità incondizionata, che mette in crisi la soggettività dell’uomo moderno sia dal punto di vista sociale che culturale. Non c’è diagnosi critica del tempo, né è accompagnata un’analisi specifica delle forme sociali con cui si dipana questa “reciprocità pura” e anonima del denaro: si tratta piuttosto di una sorta di profezia ben configurata e argomentata la quale prospetta (e legittima, per certi versi) l’ingresso nel mondo moderno dell’“uomo senza qualità”, per dirla con una locuzione di Musil non solo fortunata, ma vicina allo *Zeitgeist* simmeliano, e quella “solitudine del cittadino globale” abbozzata da Bauman nelle sue analisi della società a noi contemporanea.

Il discorso che qui ci interessa sviluppare (e che Bauman persegue) è proprio quello legato alla sfera dell’*agency* nella configurazione sociale della modernità e dopo-modernità. In altri termini, a partire da Simmel – e questo è un apporto innegabile che emerge dalle sue indagini sul denaro e sull’analisi socio-psicologica dell’individualità scandita dalle

⁷¹ Si tratta di una distanza siderale dalla posizione assunta da Luhmann, il quale, in una dimensione di analisi che esalta la ricorsività e la circolarità sistemica e in una radicale rivisitazione del paradigma parsoniano, sostiene che il “sistema economico” opera come sottosistema autopoietico secondo un’autonomia funzionale (Luhmann 1984). Questa è una delle radicalizzazioni del discorso simmeliano sul denaro legato alla massimizzazione degli effetti legati alla logica dello scambio, alla considerazione cioè delle dinamiche socio-culturali animate e legittimate da una pura reciprocità che immanentizza le transazioni sociali.

cosiddetta “transazioni sociali moderne” (differenziazione funzionale della società) – la questione dell’agire individuale e la connessa possibilità di agire in modo libero all’interno di un contesto sociale dato (struttura) risultano elementi imprescindibili dell’analisi sociologica.

Come la monetarizzazione e la finanziarizzazione dell’esistenza siano diventate determinanti nella definizione dell’identità sociale individuale, la storia della sociologia contemporanea ha imparato ad apprenderlo a partire da Simmel. Gli esiti a cui giunge la riflessione simmeliana non sono dissimili dalla diagnosi baumaniana della società del XXI secolo. La libertà individuale propugnata dal mercato è vista da Bauman in maniera negativa: è intesa, cioè, come assenza di limiti e di costrizioni, come “deregolamentazione” (*Deregulierung*) (Junge e Kron 2014), come «riduzione, sul piano legislativo, dell’interferenza politica nelle scelte umane (meno Stato, più denaro in tasca)» (Bauman 2000: 77). Il mercato non è invece in grado di costruire una “libertà attiva fondata sulla ragione” – verrebbe da aggiungere “relazionale” – , strettamente connessa alla responsabilità individuale, atta a fungere da criterio di scelta e da guida per l’azione, una libertà che sappia coraggiosamente incidere sulla realtà ed elaborare il significato di bene *relazionale*. La società *del* denaro è, dunque, quella configurazione sociale determinata dall’incertezza del suo elemento costitutivo: incertezza, rischio, instabilità, crisi, fluidità dei contorni, indecidibilità sono i tratti caratteristici della dimensione sia esteriore che interiore⁷².

“Contrariamente a quanto suggerisce – continua Bauman – il supporto metafisico della mano invisibile, il mercato non persegue la certezza, né può evocarla, e tanto meno garantirla. Il mercato prospera sull’incertezza (chiamata, di volta in volta, competitività, flessibilità, rischio e ne produce sempre più per il proprio nutrimento)” (Bauman 2000: 38).

Su questa linea si muove la diagnosi di Ulrich Beck che definisce la nostra come una *Weltrisikogesellschaft* (Beck 2008), e poco cambia, rispetto allo spirito delle riflessioni simmeliane, nella affatto rassicurante condizione umana descritta da Beck di rischio e incertezza supportata da politiche sbiadite nella loro identità profonda e costruite nel dare risposta ad una (presunta o reale) insicurezza sociale e individuale. Il contributo di Beck si

⁷² Archer e Donati sostengono che la cosiddetta “modernizzazione riflessiva” genera una radicale incertezza in tutte le sfere della vita sociale (Archer 2009; Donati 2011b).

inscrive nel solco della tradizione tipicamente tedesca di un *Kulturpessimismus* che rimanda alle lontanissime righe del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler.

Max Weber aveva effettivamente riscontrato nella *Philosophie des Geldes* il modello di una “penetrante, innovativa e provocatoria interpretazione degli effetti onnipervasivi della razionalizzazione nella società e nella cultura moderna” (Levine 1972)⁷³.

Weber ha avuto, come è noto, nei confronti di Simmel un’ammirazione intellettuale innegabile, sebbene criticasse sostanzialmente la sua metodologia. È altrettanto innegabile il debito di Weber nell’elaborazione della tesi sostenuta in *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Resta una critica teorica di fondo a Simmel, che ci interessa da vicino: nel saggio del 1904/1905, *Knies und das Irrationalitätsproblem*, Weber rimprovera a Simmel di non aver distinto chiaramente tra *Geldwirtschaft* (economia materiale) e *Kapitalismus* (capitalismo). Weber era rimasto colpito da un passo particolarmente significativo da *Il capitalismo moderno* (1902) di Werner Sombart, che integrava l’analisi simmeliana e capovolgeva per certi versi il punto d’osservazione sul capitalismo della teoria marxiana:

“Il capitalismo è nato dal profondo dell’anima europea. Lo stesso spirito, da cui è sorto il nuovo Stato e la nuova religione, la nuova scienza e la nuova tecnica, crea anche la nuova vita economica. [...]

L’economia capitalistica è tutto questo [*aspirazione all’infinito, volontà di potere, spirito d’intrapresa*], perché al centro del fine da cui è dominata non si trova una persona viva con i suoi bisogni naturali, ma una cosa astratta: il capitale. Nell’astrattezza dello scopo è insita la sua illimitatezza. Nel superamento della concretezza di tutti gli scopi individualistici è insito il superamento della sua limitatezza” (Sombart 1967: 173 e ss.).

Philosophie des Geldes segna un punto di svolta decisivo nel percorso di Simmel e nella stessa parabola sociologica che sembra – solo apparentemente – interrompersi con la pubblicazione di questo volume. Mi sembra calzante l’intuizione di Lewis Coser il quale sostiene che si tratti di un volume in cui sono interconnesse tra loro la filosofia e la sociologia della cultura (Coser 1983): la produzione sociologica simmeliana e i suoi interessi, infatti, non si interrompono bruscamente per poi essere ripresi attorno agli anni di *Soziologie* (1908). Pubblicata nel 1900 (stesso anno della morte di Nietzsche e della pubblicazione di *Interpretazione dei sogni* di Freud), quest’opera cambia radicalmente il modo di fare filosofia e sociologia, perché inaugura una nuova stagione di pensiero per le scienze sociali.

⁷³ Per un approfondimento del rapporto tra Weber e Simmel mi limito a segnalare Levine 1971; Scaglia 2010; Cavalli 1992; Rammstedt 1988.

La ricerca simmeliana, improntata prevalentemente su temi di etica, s'innesta e s'intreccia a due nuovi programmi di ricerca: l'indagine sui fenomeni sociali (i processi di socializzazione e le forme sociali cui perviene l'azione reciproca) e l'analisi della società moderna (il fenomeno socio-culturale della modernità e il suo impatto sulla vita individuale). *Philosophie des Geldes* viene posta dalla critica simmeliana sostanzialmente nella fase detta "criticista-relativistica": la definizione è di Michael Landmann (Landmann 1968). Si tratta di una rielaborazione della periodizzazione del pensiero simmeliano in tre fasi (fase "positivista", "criticista" e "metafisica") fatta da Frischeisen-Köhler (M. Frischeisen-Köhler 1920), Landmann ne aggiungerebbe una quarta "pantragistica", legata cioè all'ultima produzione del filosofo prima della sua morte: sarebbe il periodo in cui Simmel elabora il celebre concetto di "tragedia della cultura"⁷⁴.

Il mondo (sia nel senso empirico-naturalistico che sociale) non è così come appare. Nel saggio simmeliano *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* del 1896 troviamo scritto:

"[...] la conoscenza corretta della cosa non è effettuata per mezzo di un suo rispecchiamento diretto nello spirito [im *Geist*]; anche la verità non trova nel suo compimento e nel suo criterio un parallelismo metafisico con un'assoluta obbiettività; la questione è quale sia allora il suo criterio, che tra tutte le rappresentazioni ha dichiarato l'una vera e l'altra falsa. Poiché non possono andare al di là di sé, deve esserci un *rapporto immanente* tra di esse, una interna conformità, un'armonia della singola rappresentazione con la totalità della concezione del mondo [*Weltbildes*]" (Simmel 1992b: 67).

Simmel opta per una teoria per così dire *relazionale*, nel senso che già pensava ad una soluzione di tipo funzionalistico-utilitarista (non senza echi evoluzionisti) della configurazione del mondo. La configurazione del mondo è sempre mediata da forme culturali e sociali (come avrà modo di chiarire nei suoi saggi dedicati al tema della cultura e delle sue manifestazioni). Più avanti, infatti, scriveva:

"Il dualismo tra il mondo come fenomeno, come esso esiste per noi in modo logico-teoretico, e il mondo inteso come quella realtà, che risponde al nostro agire pratico, è stato con ciò superato; anche le forme del pensiero, che producono il mondo come rappresentazione, sono state determinate da azioni e reazioni pratiche, che formano la nostra costituzione spirituale, non diversamente da quella fisica, secondo necessità

⁷⁴ Per avere un'idea più dettagliata sulla periodizzazione delle pubblicazioni simmeliane si rimanda ai seguenti studi: von Wiese 1910; Spykman 1925; Gassen e Landmann 1958; Mueller 1960; Freund 1981; Vanderberghe 1997 e Levine 1997.

evoluzionistiche” (Simmel 1992b: 74)⁷⁵.

È un’idea che Simmel riprenderà molto tempo dopo per spiegare ad esempio il fenomeno dell’arte e della religione. Si tratta di due forme culturali (“oggetti culturali”), ovvero oggettivazioni dello spirito, che, nate da istanze per così dire soggettivistico-individualistiche, finiscono per orientare l’agire individuale come se da questo fossero estranee, avulse. Il mondo dell’arte – sostiene Simmel nel saggio del 1906 *Die Religion* – può rappresentare interazioni sociali o un simbolismo religioso attraverso dipinti o poesie; allo stesso modo, il mondo della religione può essere visto come veicolo per una trascendenza spirituale, ma anche essere rintracciato in forme di interazione sociale come ad esempio nel dono (Simmel 1995; Levine 2010).

L’intuizione fondamentale di Simmel, che si staglia sullo sfondo di *Philosophie des Geldes* – e che dovrebbe spiegare le dinamiche poco sopra menzionate – è che l’interazione sociale (che regge tali meccanismi) debba considerarsi alla stregua dello scambio economico, quindi in termini di “denaro”. Le forme personali sono quindi sostituite da relazioni impersonali, che sono limitate ad uno scopo specifico (riconducibili quindi ad una forma di *agire strumentale*). Il “denaro”, in questi termini, accrescerebbe la libertà personale e favorirebbe la differenziazione sociale: diventa il simbolo della razionalizzazione, della calcolabilità e dell’impersonalità (Coser 1983: 306 e ss.).

La società moderna è pienamente simboleggiata dal denaro («questo Dio della società moderna» apostrofa Moses Hess), l’incarnazione del mezzo divenuto fine e valore in sé (temi centrali dell’opus magnum di Simmel). L’economicizzazione delle categorie teoretiche è una delle operazioni fondamentali nella riflessione simmeliana, che muove verso uno sposamento o, se si vuole, una commistione e convergenza di argomenti propriamente filosofici con temi e metodi d’approccio economico-sociali⁷⁶. La filosofia del

⁷⁵ Si tratta di nuovi orizzonti per Simmel provenienti dall’evoluzionismo, dalla neuro-fisiologia, dall’etnologia e dalla nascente psicologia scientifica, mostrando ad un tempo la necessità di svecchiare sia la metodologia che il linguaggio filosofico. Tutto ciò emerge a chiare lettere, per esempio, in un articolo pubblicato anonimo nel febbraio del 1897 da Simmel sulla rivista «Jugend» (nella quale si contano anonimi e con pseudonimo o con la sigla G. S. una trentina di interventi (Rammstedt 1991: 127 e ss.); dal titolo, che non a caso richiama Nietzsche, *Jenseits der Schönheit*: l’idea di una bellezza trascendente, appartenente ad un ordine ideale del pensiero, viene criticata attraverso l’utilizzo, ancora una volta, del concetto di “funzionalità”; il bello viene a perdere la sua “aura”, per dirla con Benjamin, e perde sia valore che dignità ideali; il principio e il rigore scientifico utilizzato sobriamente da Nietzsche in campo morale in *Al di là del bene e del male* (1886), viene applicato da Simmel in campo estetico. Cfr. G. Simmel [anonimo], *Jenseits der Schönheit*, in «Jugend», 2, 1897 ora in G. Simmel, *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leser- briefe, Diskussionbeiträge 1889-1918. Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920*, GSG 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, p. 234.

⁷⁶ Il contributo della *Philosophie des Geldes* costituisce per Blumenberg un fallimentare tentativo di costruzione di una teologia economica fondata sulla incarnazione del nuovo “dio a venire” rappresentato dal

denaro non è numismatica, ma economica nel senso delle logiche legate non tanto alla moneta e alla sua storia, quanto agli interessi legati alla funzione valoriale svolta, alla funzione di scambio, alla flessibilità d'approccio e alla relazionabilità tra ambiti differenti, che il denaro ha il potere di strutturare e attuare.

Restando in questo ordine di idee e coerentemente a questo linguaggio, il riferimento alla *teoria dello scambio sociale* è inevitabile. Mi riferisco in particolare a Homans e al primo Blau che hanno contribuito sensibilmente alla formulazione di un modello teorico basato sullo scambio sociale. I due autori in momenti differenti (Homans 1958; Blau 1964), ma nella stessa atmosfera culturale (il dibattito accademico-scientifico di New York degli anni '60), propongono un modello che a Simmel fa inevitabilmente riferimento. Mi pare emblematico il caso, in particolare, di Homans che, nel saggio *Social Exchange and Behavior*, dedichi le primissime righe proprio a Simmel, onorandone la memoria non solo da un punto di vista formale, ma sostanziale, ovvero nella trattazione sistematica del tema dello scambio (Homans 1958: 597).

Lo scambio sociale è visto come un sistema di reciprocità, basato su “obblighi non specificati” ovvero su azioni o prestazioni che gli attori sociali compiono in vista di una compensazione (Blau 1964: 71). I due processi generali che si generano dallo scambio dato secondo lo schema di prestazione/approvazione sono il rafforzamento della coesione sociale (più alto è il grado di approvazione di un'azione, più forte sarà il legame sociale con gruppo di riferimento) e la formazione della leadership (una prestazione diventa ineguagliabile e il soggetto portatore di questa prestazione stacca il resto del gruppo sociale). Blau si interessa in particolare degli effetti “emergenti” grazie ai quali norme e valori che nascono dall'interazione fra gli individui si cristallizzano e diventano cultura, così come è attento allo studio delle relazioni di potere che si trasformano in relazioni di autorità legittimate e durevoli.

Blau sviluppa già nel testo *Exchange and Power in social life* (1964) una teoria della struttura considerata come un intreccio di relazioni tra elementi (“posizioni sociali”): Blau aveva cercato di dedurre le relazioni tra le posizioni, e quindi la formazione della struttura sociale e delle istituzioni, dalle interazioni tra individui. Tuttavia, già a partire dal volume *Inequality and Heterogeneity: a primitive theory of social structure* (1977) egli assume la struttura data in una società per studiare il comportamento degli individui, senza

denaro (Blumenberg 1993); del tutto opposta, invece, la recente posizione teorica assunta da Silver e O'Neill, i quali sostengono una funzionale interazione tra religione ed economia nella modernità attraverso i meccanismi individuati da Simmel di trascendenza e immanenza, che si attivano contemporaneamente e si estendono alle varie sfere dell'interazione sociale e culturale (Silver-O'Neill 2014).

analizzarne l'aspetto individuale interattivo e nemmeno il piano delle norme e dei valori (né tantomeno quello culturale). Emblematica è la sua posizione secondo cui: "Social structure is not culture" (Blau 1977: 245; si veda, a tal riguardo, Breiger 2010).

Sulla legalità razionale-strumentale del denaro, in relazione alle dinamiche di mercato, e sulla questione connessa al tema dei valori, si era già esaustivamente espresso Max Weber, il quale sosteneva:

"La socializzazione ottenuta in virtù dell'impiego di *denaro* è il caratteristico polo opposto rispetto a ogni socializzazione ottenuta tramite un ordinamento razionalmente pattuito o imposto. Genera comunità, in virtù di reali relazioni d'interesse tra attuali e potenziali soggetti interessati al mercato e al pagamento, la circostanza che l'esito del pieno sviluppo, la cosiddetta economia monetaria, la quale ha una natura assai peculiare, si comporti come se fosse stato creato un ordinamento mirante a tale esito. [...] La comunità di mercato in quanto tale è la relazione di vita pratica più impersonale che gli individui possano stringere tra loro" (Weber 1914: 113)⁷⁷

La questione dei valori è uno dei temi eccentrici della trattazione della *Philosophie des Geldes* di Simmel. Scriveva nel 1886 Friedrich Paulsen, di cui Simmel era grande estimatore e da cui aveva tratto diverse fonti di ispirazione per il suo pensiero:

"[...] La differenziazione sociale ha la tendenza di distruggere la naturale valutazione delle cose. Il valore naturale consiste nel soddisfare immediati bisogni della natura umana; nella società si colloca al posto del valore naturale quello convenzionale: le cose vengono valutate per designare ottimamente una posizione nella società. Diamanti e perle non hanno alcun valore, in quanto ornamento [*Zierrathen*], o certamente ne hanno uno scarso da un punto di vista naturale; nella società invece hanno un valore molto grande in quanto segni di ricchezza e nobiltà; il loro valore non sta tanto nel possederli, quanto nel fatto che gli altri non li posseggono. E così funziona similmente con la cultura umana" (Paulsen 1886: 378).

Simmel lavora per tutto l'ultimo decennio del XIX secolo al tema del denaro ed effettivamente la posizione a cui giunge lo pone in un circolo vizioso: fondare la sua teoria sociologica della cultura sulla *Wechselwirkung* lo espone inesorabilmente ad una deriva relativista. Le sue preoccupazioni sono legate al fatto che la sua proposta "relazionale" stia prendendo sempre più la forma di una legittimazione del relativismo moderno.

In una lettera di chiarimento indirizzata a Rickert sullo statuto teoretico del suo relativismo/relazionismo, Simmel nel 1898 già scriveva:

⁷⁷, p. 113.

“Sono giunto nel mio lavoro ad un punto morto – la teoria del valore! [...] Il concetto di valore mi sembra soltanto quel *regressus infinitus*, come la causalità, ma anche mi sembra che contenga un *circulus vitiosus*, poiché se si vogliono ottenere delle connessioni [*Verknüpfungen*] rilevanti, si deve sempre avere il valore A fondato su quello di B, o quello di B su quello di A [...] La soluzione di queste difficoltà, che ho trovato solo per alcuni casi, non funziona e io rinuncio a trovare una fine a queste difficoltà. Resto fedele tuttavia al fatto che posso soltanto permanere nel mio relativismo, se è vero che esso è nelle condizioni di risolvere altrettanto tutti i problemi, che si pongono come teorie assolute” (Simmel 2008: 292).

La pubblicazione della *Filosofia del denaro*, che fu il vero e proprio manifesto della teoria dei valori proposta da Simmel, era solo il punto di arrivo di una lunga riflessione, come s'è detto, che accompagnava gli studi del sociologo già a partire dalle sue prime pubblicazioni scientifiche. La teoria dei valori, che nella filosofia simmeliana avrebbe preso il nome di “relativismo” (o “relazionismo”, ponendo l'accento sulla dimensione dinamica della relazione innescata dai meccanismi della *Wechselwirkung*), era cioè il risultato di una travagliata e appassionata ricerca da parte di Simmel di un modello epistemologico e gnoseologico, in grado di fungere da interfaccia all'analisi filosofica in senso stretto e alla nuova scienza sociologica: Frisby insiste molto sul piano intrecciato della speculazione propriamente filosofica con quello della ricerca di un modello epistemologico (una “teoria della conoscenza”) in campo sociologico, tanto che definisce Simmel propriamente un «Gesellschaftstheoretiker» (Frisby 2000: 12).

Seguendo ancora le tracce dello scambio epistolare con Rickert a proposito della sua teoria dei valori, si può dire che tra il maggio e il luglio del 1898 la posizione di Simmel cominciava a diventare chiara:

“Le difficoltà della teoria del valore, di cui le parlavo, mi tengono ancora impegnato; adesso però credo di vedere terra [...]” (Simmel 2008: 301).

La collaborazione con Gustav Schmoller, sempre più intensa nell'ultimo decennio del XIX secolo, permise a Simmel di affrontare il tema del “denaro” da diverse angolazioni metodologiche. Già nel 1889 Simmel pubblicava sulla rivista diretta da Schmoller un articolo, frutto di una conferenza tenuta il 20 maggio dello stesso anno, *Zur Psychologie des Geldes*, che per certi versi era il primo passo verso quel nuovo orientamento del pensiero socio-filosofico simmeliano.

Il contenuto del conoscere e dell'agire, argomentava Simmel nel testo sopraccitato, si può dividere secondo: a) un elemento stabile (dati sensibili, materia); b) un elemento

relativamente fluido (nessi causali, forma). Non molto lontana da questa trattazione è la teoria della conoscenza della società, con cui Simmel si era già cominciato a cimentare nel saggio del 1894 *Das Problem der Sociologie*, e a cui avrebbe dato forma concreta e più dettagliata nell'edizione di *Soziologie* del 1908. Uno dei temi che risalta nel saggio *Zur Psychologie des Geldes* e che tornerà a chiare lettere nella *Philosophie des Geldes* è quello del desiderio.

Il fenomeno socio-filosofico del “desiderio”, quella mutua azione reciproca tra soggetto (desiderante) e oggetto (desiderato), è innescato da una catena teleologica di mezzi-fini: lì dove non riesce il singolo a soddisfare il proprio desiderio, la sfera della collettività (spirito pubblico) rende percorribili percorsi altrimenti sbarrati. La cultura oggettivizza e oggettualizza il dato inizialmente soggettivo (il desiderio come fine immediato) e moltiplica la serie dei mezzi che servono per il raggiungimento di tale desiderio. In questa dimensione autonoma delle forme oggettivate dello spirito si colloca il fenomeno dello scambio. La logica dello “scambio” per Simmel è da intendersi come un «ampliamento dell'agire finalizzato» (Simmel 1998: 48). Il denaro rappresenta l'incarnazione del concetto e della funzione di scambio⁷⁸, il caso eclatante in cui, attraverso un processo psicologico, si assiste ad una vera e propria autonomizzazione del valore: il mezzo appunto si sgancia dalla serie teleologica dei fini per diventare indipendente sia rispetto alla fonte, sia rispetto allo scopo.

Tre sono gli effetti psico-culturali che sono determinati dal dominio del denaro come forma di valore assoluto:

1. Fenomeno psicologico dell'*interferenza*: mancanza di carattere e di colorazione specifica delle cose e delle persone; «non conta più il “che cosa”, ma il “quanto”», e questo provoca nelle classi più abbienti l'atteggiamento blasé, su cui Simmel insisterà anche in occasione del suo scritto *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903);
2. Fenomeno dell'*impersonalità*: il denaro è il fattore che rende ogni cosa equivalente ed equipollente e che, così, rende possibile la scambiabilità: «La perdita di colore, che le cose

⁷⁸ È in quest'ottica che Nick Crossley ritiene decisivo il contributo di Georg Simmel nella fondazione della sua sociologia relazionale. Egli considera la relazione come una forma sedimentata delle interazioni tra soggetti; in particolare individua diverse dimensioni dell'interazione sociale: quella simbolica, affettiva, quella della convenzione-innovazione, quella strategica e quella dello scambio-potere (Crossley 2010). È da dire, tuttavia, che Crossley non riduce la lettura simmeliana della relazione a mero scambio strumentale (soprattutto se in riferimento alle cosiddette *teorie dello scambio*), come emerge a chiare lettere in tutto il capitolo dedicato alla “sociability”. Da questo punto di vista, Crossley resta fedele alle premesse teoriche già evidenziate nel suo lavoro “Intersubjectivity. The fabric of social becoming” (Crossley 1996), in cui l'autore utilizza in un'ottica pluridisciplinare il concetto di “intersoggettività” per spiegare la dimensione del sé, la comunicazione, la cittadinanza, il potere e la comunità.

ricevono dall'equivalenza con un mezzo di scambio del tutto anonimo, comporta per così dire, una certa levigatezza, uno smussamento dei loro angoli acuti, che agevola e accelera la loro circolazione» (Simmel 1998: 63);

3. Fenomeno dell'*indifferenza*: «L'indifferenza del denaro – così estesa nella nostra epoca – da cui consegue anche l'indifferenza nei confronti degli oggetti, si registra appunto nei grandi magazzini, caratterizzati dal fatto che tutte le merci hanno lo stesso prezzo»; e ancora: «Il denaro è l'oggettivo assoluto in cui ha termine tutto ciò che è personale» (Simmel 1998: 60).

Il processo di relativizzazione nell'età moderna, che trova nel denaro il suo fattore emblematico, si riassume così: «Il fatto che al posto delle conoscenze assolute e a priori cui aspiravano le epoche passate, si sottolinei sempre di più l'esperienza come unico mezzo di sapere, significa la trasformazione di un contenuto di pensiero che si voleva valido per ogni tempo in uno che sia capace di modificazione, accrescimento e correzione continui» (Simmel 1998: 64).

Il denaro è la metafora che certamente si adegua a questo tipo di esigenza metodologica: non è puro movimento senza forma, anzi, in quanto rappresenta sempre l'espressione di un rapporto, resta un fattore stabile come può esserlo il rapporto tra due grandezze in una frazione (Simmel 1998: 65): denaro come *tertium comparationis*. È in questa accezione “stabile” che Simmel intende il denaro come la personificazione di Dio (o weberianamente il suo svuotamento semantico nel mondo): «il denaro è il dio del nostro tempo», nel senso della divinità di Niccolò Cusano, il quale intendeva Dio come *coincidentia oppositorum* (conciliazione e unione di tutti i contrasti del mondo). Scrive Simmel:

“Proprio come Dio nella forma della fede, il denaro è, nella forma concreta, la massima astrazione cui si sia elevata la ragion pratica” (Simmel 1998: 66; si veda anche Simmel 1984: 344).

Tutt'altro dall'essere un semplice strumento dell'economia monetario/finanziaria, il denaro incarna il “mezzo di scambio generalizzato” (quindi simbolo *par excellence* dell’“azione reciproca”, elemento fondante del fenomeno sociale). In altre parole, il denaro incarna la “relazione sociale” in quanto esprime un'azione di scambio irriducibile ai poli di cui è veicolo: è simbolo della “relazione pura”, in cui l'indice della contingenza è al massimo grado. Come sostiene Simmel in un passo di *Philosophie des Geldes*:

“È quindi un’espressione ambivalente dire che lo **scambio** produce socializzazione: è, piuttosto, socializzazione, uno di quei rapporti la cui presenza fa in modo che la somma di individui formi un gruppo sociale, mentre la *società* coincide con la somma di tali rapporti” (Simmel 1984: 259).

Le indagini simmeliane sono indice di una considerazione non meramente strumentale del denaro: il denaro, cioè, non è, per l’Autore, esclusivamente mezzo nelle “transazioni economiche” – in questa luce invece viene interpretato da Parsons, Luhmann, Emirbayer, Crossley –, ma neanche in quelle “sociali” - non è solo *tertium* nella formazione del sociale (“socializzazione”). Il denaro incarna la relazionalità necessaria tra “sfere” (“cerchie”) della cultura umana, quindi *interazione* (“relazione”) necessaria tra economia, società, cultura, valori. Più complesso e differenziato è il contesto di riferimento, più densa sarà la trama del tessuto sociale (“die Stoffe”, la metafora utilizzata spesso da Simmel) che determina tali relazioni.

In altri termini, il denaro non è esclusivamente fattore oggettivante/astratto di un “sistema” (si pensi al dibattito tra Luhmann e Habermas sulla tecnologia sociale), rispondente a logiche di “razionalizzazione”. Se si accetta la dicotomia classica di uno sviluppo della società secondo le categorie euristiche tönnesiane di “Gemeinschaft” e “Gesellschaft”, è allora possibile dimostrare con riferimento a ciò che Donati ha sostenuto (Donati 1988: 235): “ogni e ciascuna relazione sociale positiva [...], proprio in quanto rel-azione, è l’uno e l’altro polo insieme”. Le relazioni sociali sono, quindi, indice di una “circolarità” (che include *compresenza*, *interazione* e *differenziazione*) di ciò che nelle relazioni sociali è “comunitario” e “sociale”.

Alcuni autori che hanno trattato, in una certa accezione che si potrebbe in qualche modo definire “relazionale”, il tema del capitalismo hanno dimostrato come la sfera del sociale sia determinata dall’interazione e dalla reciprocità dell’ambito teologico e di quello economico (Benjamin 1921; Sloterdijk 2011). Sulla scorta di alcune indicazioni di Agamben a proposito del concetto di “teologia economica” (Agamben 2009)⁷⁹ e, soprattutto, le riflessioni di Donati sulla “matrice teologica della società” (Donati 1998; 2010), è possibile – attraverso Simmel – mostrare come, sia nelle pratiche che nei linguaggi nelle relazioni sociali, si può rinvenire lo stretto connubio tra la sfera socio-economica e quella propriamente teologica. Le nozioni di “trascendenza” e “immanenza” si

⁷⁹ “(...) dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici, ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell’unico Dio la trascendenza del potere sovrano (...) e la teologia economica, che sostituisce a questa l’idea di *oikonomia* concepita come un ordine immanente tanto della vita divina che di quella umana” (Agamben 2009: 13).

applicano a contesti economico-sociali *in quanto* sono indici di una “relazione” esistente tra le diverse sfere che interfacciano mondi sistemici e mondi vitali.

Wechselwirkung, ovvero “categoria dello scambio” o reciprocità pura: significa che Simmel analizza le dinamiche della modernità con il principio secondo il quale il massimo grado di differenziazione funzionale richiede il massimo grado di generalizzazione nelle transazioni. Questo porta alla sostanzializzazione del massimo generalizzatore di scambi che è il denaro (il mezzo divenuto fine in sé). Quella di Simmel pare dall’inizio una descrizione legittimante delle dinamiche e della morfogenesi del sociale nella modernità. *Philosophie des Geldes* è da intendere innanzitutto come un’ipotesi di ricostruzione *post rem* delle dinamiche della società moderna: questo significa che *Philosophie des Geldes* non è da considerare sistematicamente un trattato di sociologia (relazionale), al massimo potrebbe esserlo di filosofia sociale, dal momento che viene offerta una chiave interpretativa o una *Weltanschauung* delle dinamiche dell’individuo moderno. Con questo intendo dire che la filosofia sociale simmeliana applica un modello filosofico (legato alla desostanzializzazione del reale nella forma di “funzione”) a temi socio-culturali (si vedano i capitoli sullo stile di vita, sulla libertà dell’individuo, sul tema del valore ecc.).

Simmel è molto lontano dai tentativi intenzionalmente sociologici nei quali, invece, argomentava a favore di un oggetto sociologico dotato di propria autonomia e di una metodologia d’indagine specifica. Com’è noto il progetto sociologico di Simmel è discontinuo, fatto di interruzioni e riprese: non è un affatto un percorso lineare. Se si considera il progetto simmeliano come una “relativizzazione” di posizioni che fa dello scambio (denaro) un veicolo spersonalizzante, non si può che concordare con la posizione di Donati nell’indicazione delle patologie del sociale legate a questa legittimazione teorica (ovvero le patologie legate alla pura posizione di “Gesellschaft”) (Donati 1988). Lo stesso Simmel, si è visto, ha raggiunto una specie di binario morto, un impasse, al punto che nelle sue riflessioni mature è giunto a formulare la nozione di “tragedia della cultura” come attestazione ed esito di questa logica paradossale. Non si tratta solo di una dialettica aperta e incompiuta legata esclusivamente al mondo culturale: se si finisce per seguire l’ipotesi di *Philosophie des Geldes* (ovvero che la relazione è puro scambio che non tiene conto della soggettività/intenzionalità dei suoi poli fondanti), si giunge allo stesso esito di *Der Begriff und die Tragödie der modernen Kultur* (1913): il soggetto (sociale) è incapace di riconoscersi nelle forme (sociali) che lo determinano e lo caratterizzano. Questo è in fondo l’esito estremo a cui è giunto Luhmann nell’interpretazione simmeliana: in *Com’è possibile l’ordine sociale?* Luhmann sostiene che

“l'auto-sintesi della società” avviene sì tra soggetti, ma si realizza secondo meccanismi sistemici nei quali l'intenzionalità del soggetto non trova posto. Si tratta di meccanismi inclusivi, ma non generativi, almeno non nel senso “relazionale”. Il “denaro” – il massimo generalizzatore funzionale nella società moderna – diventa polarizzatore delle altre tre sfere/poli della relazione secondo lo schema AGIL (quelle dei valori, delle norme e degli scopi): Luhmann non può che essere un fedele simmeliano, in questo senso.

Dalla semantica dell'inter-azione (Wechselwirkung) a quella dello scambio (Tausch)

Philosophie des Geldes rispecchia, nell'impianto armonico dei capitoli in cui è diviso, una separazione kantiana tra una parte “analitica” e una “sintetica”. Nella prima parte la trattazione del denaro è passata in rassegna in funzione della dimensione “valoriale”, quella “sostanziale” e quella – si direbbe – “escatologica”, ovvero legata alla serie dei fini. Nella seconda parte, invece, Simmel ripercorre le dinamiche della modernità legate al concetto di denaro e alla ripercussione della sua azione nella vita sociale e culturale dell'uomo moderno (viene trattato quindi il tema della libertà individuale, quello dei valori personali e dello stile di vita). Com'è noto non esiste una trattazione omogenea, nel senso che i temi sopra menzionati vengono analizzati dall'autore in una chiave interdisciplinare: non mancano i riferimenti a testi di etnologia, diritto, storia, filosofia ecc.

La trattazione simmeliana parte da un presupposto di natura gnoseologica: non è dato conoscere il mondo “immediatamente”; la costruzione del mondo (l'immagine del mondo, *Weltbild*) che percepiamo quotidianamente è filtrata e mediata da una significazione valoriale che attribuiamo alle cose. L'interesse simmeliano è quindi volto all'indagine di questa costruzione valoriale del mondo. Il denaro è il massimo realizzatore di questa logica dal momento che è il simbolo *par excellence* della scambiabilità e della reciprocità che rendono possibile l'attribuzione di senso.

“Il valore di un oggetto – scrive Simmel – raggiunge la massima visibilità e tangibilità proprio per il fatto che, per ottenerlo, viene scambiato con un altro oggetto” (Simmel 1984: 122)

L'intuizione sociologica della *Wechselwirkung* (“interazione”, “azione reciproca”), come meccanismo generativo che attua forme della socializzazione (*Vergesellschaftung*) – e che spiega i fenomeni sociali – è molto lontana dalla formulazione che viene fatta nelle pagine della *Philosophie des Geldes*, nelle quali non si parla di “azione reciproca”, ma di

“scambio” (*Tausch*). La dimensione teorica e semantica cambiano sensibilmente, e lo si capirà meglio dalle pagine che seguono.

Anche in quella che nelle prime battute potrebbe definirsi una vera e propria “fenomenologia del desiderio”, Simmel spiega come l’atteggiamento dell’uomo nel mondo, col mondo e con l’altro indefinito, è sempre mediato da una dimensione “terza” che permette i meccanismi di conoscenza (e di socializzazione). L’oggettivazione (platonica) di questa dimensione terza è spiegata e legittimata da Simmel in forza della possibilità di scambio (viene preso in prestito dall’economia il postulato secondo cui oggettività=validità). Tanto più oggettivo sarà un elemento, quanto più forte sarà la sua forza di essere scambiato in un sistema di “reciprocità pura”. Questa la definizione fondamentale di Simmel: “lo scambio è l’elemento che sostiene e crea quella distanza tra il soggetto e l’oggetto che traduce lo stato emotivo soggettivo nella valutazione oggettiva” (Simmel 1984: 137).

Simmel applica questo principio alle dinamiche che regolano il sociale: egli sostiene che l’oggettività, che sarebbe l’essenza dello scambio, cresce parallelamente alla normazione sociale nello scambio libero tra individui.

“Da tutto ciò risulta che lo scambio è una formazione sociologica *sui generis* [*der Tausch ist ein soziologisches Gebilde sui generis*], una forma e una funzione originaria della vita interindividuale che non deriva come conseguenza logica da quelle caratteristiche qualitative e quantitative delle cose che noi chiamiamo utilità e rarità. Al contrario, entrambe queste caratteristiche sviluppano piuttosto il loro significato in termini di formazione del valore soltanto nella condizione dello scambio” (Simmel 1984: 152; Simmel 1989a: 89-90).

Il concetto di relazione sociale pare essere divenuto accessorio e la riflessione simmeliana si sposta sempre più sull’indagine legata alle dinamiche di questo “scambio”: Simmel è consapevole delle conseguenze di questa fondazione epistemologica; si tratta di un *regressus in infinitum* giacché pretende di fondare il sistema di validità della sua teoria su dimostrazioni che risalgono all’infinito (la posizione simmeliana è molto vicina nello spirito al secondo dei teoremi dell’incompletezza sostenuto dal logico Kurt Gödel, secondo il quale – detto in soldoni - nessun sistema può essere utilizzato per dimostrare la sua stessa coerenza interna, ma sempre in rapporto ad uno più generale che ne fonda i presupposti primi)⁸⁰.

⁸⁰ Scrive Simmel: “Lo stesso accade per le proposizioni della geometria che sono costruite l’una in rapporto all’altra in base ad una rigida autonomia interna, mentre gli assiomi e le norme di metodo, che rendono

In questo contesto teorico la posizione di Simmel si rivela inevitabilmente ed esplicitamente “relativista”, secondo un senso chiarito dallo stesso autore, che spiega bene anche il cambiamento di prospettiva rispetto al programma teorico prospettato nei saggi sociologici *fin de siècle*:

“La relatività non è una qualificazione aggiuntiva che indebolisce un concetto di verità per il resto autonomo, ma è *l'essenza stessa della verità*, è il modo in cui le rappresentazioni diventano verità, così come è il modo in cui gli oggetti di desiderio diventano valori. [...]

Il relativismo tende a dissolvere ogni assoluto che gli si presenta in una *relazione* [Relation], e procede nello stesso modo per quell'assoluto che si presenta come fondamento di questa nuova relazione” [*corsivo mio*] (Simmel 1984: 175-176; Simmel 1989a: 118).

La posizione simmeliana è la seguente: seguendo la metaforologia economica, il sociologo berlinese sostiene che se il valore “economico” degli oggetti consiste nel rapporto reciproco che tra essi s'instaura in quanto oggetti di scambio, il denaro è allora l'espressione, divenuta autonoma, di tale rapporto di reciprocità.

“Il denaro è quell'oggetto di scambio frazionabile, la cui unità si può utilizzare per misurare il valore di qualsiasi oggetto, per quanto indivisibile, favorendo o presupponendo così la liberazione in questo del valore astratto svincolato da ogni specifico contenuto concreto” (Simmel 1984: 191)⁸¹.

Il denaro assume la valenza di simbolo socio-culturale che massimizza gli effetti della contingenza nei rapporti sociali in forza di una *funzionalizzazione* progressiva dei meccanismi stessi che regolano le “transazioni” nella società. L'interpretazione sistemica che Luhmann diede della lezione simmeliana muove proprio verso una legittimazione della modernità come processo generalizzato a servizio della funzione adattiva della società (A dello schema AGIL). Come sostiene Donati nella sua rilettura critica di Luhmann (Donati 2013: 308 e ss.), risulterebbe alquanto limitante considerare il sociale e le dinamiche della modernità dalla pura e semplice prospettiva della funzione strumentale del denaro, che permetterebbe – secondo il ragionamento di Luhmann – la massima “variabilità” e “apertura” della società (Luhmann 1976). Il punto che invece rimarca Donati – criticando così l'assetto originario di questa posizione che proprio al Simmel della *Filosofia del*

possibile tale costruzione e l'intero campo, non possono esse stesse venir dimostrate in base ai criteri della geometria” (Simmel 1984: 164).

⁸¹ In un linguaggio metaforico spesso utilizzato da Simmel, troviamo scritto più avanti: “[...] il denaro diventa l'incorporazione del processo vitale e spirituale che tesse tra di loro tutte le particolarità creando così la realtà” (Simmel 1984: 194).

denaro fa capo – è che una sociologia rigorosamente relazionale dovrebbe considerare la sfera del valore (L) e delle norme sociali (I), ad essa connesse, come elemento davvero legittimante dell’impiego del denaro come “convertitore universale” (Donati 2013: 309) che rende possibile il sociale in quanto tale, ovvero in quanto “relazionale”.

Il denaro è per Simmel – volendo ancora usare un linguaggio luhmanniano – il mezzo simbolico che trasmette contingenza senza ridurla, ovvero il mezzo che, data la sua costitutiva e crescente fungibilità, finisce per legittimare la *sostanzializzazione* della sua funzione (il mezzo divenuto fine in sé e divenuto sostanza) e la *funzionalizzazione* di ogni ente, il che significa che ogni individuo in un sistema di scambio di questo tipo ha la massima garanzia di interazione nella misura in cui perde progressivamente il proprio “valore” (in termini di personalità, di vita spirituale, di “soggettività”), ma non il proprio “prezzo”. L’individuo moderno è inserito in una logica paradossale secondo la quale è richiesto il massimo della spersonalizzazione per entrare in contatto con il più alto numero di individui possibile (e quindi garantire la massima funzionalità dello scambio sociale), ma al contempo si sente costretto a distinguersi per avere una “identità” sociale – la lezione simmeliana sulla moda resta insuperata da questo punto di vista e lo spirito di questo ragionamento è certamente in linea con le argomentazioni che Bourdieu sostiene in una dimensione “relazionale” nel saggio sulla distinzione (Bourdieu 1979).

Il denaro è inteso da Simmel come “pura idea”, ovvero esplica la sua funzione mediante un simbolo rappresentativo: cessa in altri termini di fungere da semplice veicolo per il *commercium* e assume una forma idealtipica e sostanziale. Un ulteriore passaggio “dematerializzante” del denaro, nell’analisi sociologica simmeliana, riguarda la sfera del valore. Il denaro stesso assume un valore proprio in quanto esprime una funzione, un rapporto: “la *sostanza* monetaria – scrive Simmel – non possiede un *valore* proprio al di fuori di quello dipendente dalla *funzione* monetaria” (Simmel 1984: 232; corsivo mio). Simmel pretende di portare alle estreme conseguenze, e quindi ad una estrema forma di contingenza, la questione relativa all’orientamento ai valori nell’azione dell’individuo moderno. Mentre il collega e amico Max Weber riserva una trattazione sistematica sulle dinamiche che regolano l’agire sociale in base ad un orizzonte normativo che “significa” (ovvero dona un senso intenzionante) l’azione individuale in un contesto sociale, Simmel opta per una relativizzazione radicale della sfera valoriale, nella misura in cui i valori stessi entrano nel meccanismo “strumentale” del *commercium* innescato dal Dio-denaro. Non c’è una netta separazione delle sfere e una trattazione “relazionale” del rapporto tra funzione-denaro e dimensione valoriale (la L dello schema AGIL) che, per forza di cose, non può

diventare elemento di misurazione o compravendita in una logica di scambio. In realtà, l'operazione simmeliana è non molto lontana da quella logica analitica weberiana de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* che concepiva una forma di immanentizzazione dello spirito in pratiche sociali, culturali ed economiche. La sfera iperuranica – per così dire, dal momento che Simmel cita spesso Platone – dei valori entra, per Simmel, nelle transazioni mondane finendo per essere anch'essa oggetto di scambio. Scompare la sfera dei fini ultimi per lasciare spazio ad una dimensione “valoriale” asservita ad una logica strumentale: non siamo molto distanti dalle intuizioni horkheimeriane sostenute in *Eclipse of reason*, nel cui volume la ragione oggettiva dei valori ultimi dell'umanità lascia spazio alla logica strumentale della tecno-scienza.

Ecco che quindi nel paragrafo dedicato all'“Interazione sociale e relazioni di scambio: le funzioni del denaro”, Simmel giunge alla piena formulazione dell'analisi dei fenomeni sociali alla luce delle dinamiche di scambio legate alla funzione “fluida” del denaro appena esposta. Lo scambio, la reciprocità, la mutuabilità, la richiesta di assoluta impersonalità per garantire il massimo dell'interazione sociale, sono elementi che vengono determinati e ipostatizzati nel denaro che incarna “la funzione di istanza intermedia assoluta”.

“Lo scambio – scrive Simmel – come fenomeno sociologico più puro, cioè come la forma più compiuta di interazione [*Wechselwirkung*], trova il supporto materiale più adeguato nella sostanza di cui sono fatti i gioielli, che assume importanza per il possessore solo in via mediata, cioè nel rapporto [*als Beziehung*] con altri uomini” (Simmel 1984: 261; 1989a:212)

Il paradosso dell'argomentazione simmeliana è il seguente. Il sociologo berlinese sostiene che le dinamiche della socializzazione portano ad una inevitabile “differenziazione” degli schemi di azione individuale, ma anche di “comunicazione” interindividuale; quanto più esteso è il raggio d'azione dell'individuo in un contesto di relazione sociale tanto più è richiesto il massimo grado di astrazione (spersonalizzazione, monetarizzazione) dell'individuo stesso. La modernità insegna che l'individuo metropolitano è tanto più integrato quanto più riesce a tenere attiva la sua personalità pluridimensionale che afferisce alla già menzionata “intersecazione delle cerchie sociali”. La pura scambiabilità e la pura versatilità dell'individuo sono direttamente proporzionali al grado e alla fittezza delle maglie che costituiscono il suo “tessuto sociale”, e quanto più fitte sono le maglie, tanto più l'individuo sarà disposto all'interazione.

D'altra parte, però, - e qui veniamo al nocciolo del paradosso simmeliano - come la circolazione del denaro e dei grandi movimenti creditizio-finanziari si basano sulla "fiducia" (Simmel richiama alla mente del lettore la formula metaforica di una moneta maltese che recitava "*non aes sed fides*"). La fiducia è il collante delle relazioni sociali, tuttavia resta sganciata da qualsiasi rapporto umano ed è ricondotta al piano dell'economia in cui funge da "garanzia formale di transazione"⁸²: non fiducia allora, sarebbe stato meglio parlare di contratto, patto, accordo.

"Così come la società si disintegrerebbe in assenza di fiducia tra gli uomini - sono pochissimi i rapporti che si fondano realmente su ciò che uno sa in modo verificabile dell'altro, pochissimi durerebbero oltre un certo tempo, se la fiducia non fosse così forte o talora anche più forte di verifiche logiche e anche oculari - così anche la circolazione monetaria verrebbe meno in assenza di fiducia" (Simmel 1984: 263).

Il tema della "fiducia" spiegherebbe la domanda parsonsiana relativa all'ordine sociale: esso è possibile, stando al ragionamento di Simmel, grazie a questo necessario livellamento fiduciario in cui non è ben chiaro come siano conciliabili i due a priori sociologici che prevedono invece un certo grado di incertezza e incognita nel rapporto ego/alter. Non è un caso che Parsons abbia dedotto proprio dal primo capitolo simmeliano di *Soziologie* (e non dalla *Philosophie des Geldes*) le intuizioni fondamentali legate al tema della "doppia contingenza" tra ego e alter. Parsons intendeva una circostanza in cui almeno due attori si trovano a cercare di interagire avendo "aspettative riflessivamente reciproche" di comportamenti differenti. Dove non sia possibile garantire reciprocità, quindi in presenza di aspettative riflessive divergenti, l'interazione risulta impossibile. Per Parsons questa era la ragione per sostenere la tesi che la società (intesa come particolare tipo di "inter-azione" tra attori sociali) non è il prodotto intenzionale di un "contratto" tra soggetti preesistenti, ma che al contrario l'interazione presuppone la condivisione di norme e valori quali condizioni di possibilità di decisioni individuali che hanno implicazioni per gli altri. Luhmann, com'è noto, rettifica la teoria dell'azione di Parsons proponendo un'alternativa in una logica sistemico-autopoietica in cui la doppia contingenza assume il valore combinatorio di necessità e possibilità insieme all'interno di un sistema.

⁸² Sulla nozione di "transazione" di snoda la differenza fondamentale tra due modi di intendere la sociologia relazionale. Donati chiarisce: "La differenza sostanziale fra la sociologia relazionale, basata sul realismo critico, e la sociologia transazionale, basata sulla pragmatica della comunicazione e interazione, sta nel fatto che nella sociologia relazionale le strutture sociali hanno dei poteri propri (come pensano Archer e Donati), mentre nella sociologia transazionale le strutture non hanno capacità causali proprie (così pensano Emirbayer e Dépelteau)" (Donati 2013).

L'operazione teoretica di Simmel è quella di "economicizzare" la sfera del sociale, nel senso di rendere massimamente quantificabile, in un sistema di scambio, le dinamiche interattive tra individui. Questo processo riguarda una certa interpretazione del Kant della *Critica della ragion pura*, nella misura in cui, come nel mondo naturale abbiamo bisogno di un'unità ideale (il concetto) che abbia la funzione di rappresentare massimamente il reale, così nel mondo sociale è necessaria un'unità ideale e formale (l'azione reciproca intesa come scambio, "*denaro*") che abbia la funzione di veicolare e rappresentare massimamente il sociale (cfr. Simmel 1984: 288; D'Anna 1996; Poggi 1998).

L'estensione indefinita di fini nella società ha dato luogo ad una proliferazione altrettanto indefinita di mezzi al punto che Simmel ravvede nelle dinamiche della modernità non solo lo smarrimento della serie dei fini, ma – ancora più radicale – l'assolutizzazione dei mezzi.

"Il denaro, nelle sue forme perfette, è il mezzo assoluto in quanto da una parte possiede una completa determinatezza teleologica e respinge ogni determinatezza proveniente da serie di altro tipo, dall'altra si limita, nei confronti del fine, al puro essere mezzo e strumento" (Simmel 1984: 308).

In questo contesto di analisi del valore simbolico che assume il denaro nelle dinamiche sociali e culturali, Simmel ravvede il carattere fondamentale del denaro in relazione al suo essere anonimo, incolore: l'uomo moderno è, come il denaro, il puro strumento che necessita neutralità radicale, anonima consistenza. L'uomo è pura strumentalità: il capovolgimento del paradigma morale kantiano è presto realizzato. La formula kantiana fondamentale espressa in *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785): "Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo" è da Simmel esattamente ribaltata. E questa non è solo una constatazione analitica, ma un'accezione che il sociologo definisce "positiva".

"Il denaro ha quella proprietà molto positiva che si indica con il concetto negativo della mancanza di carattere. Per l'uomo che definiamo privo di carattere è essenziale non farsi determinare dalla dignità interna, di contenuto, di persone, cose e pensieri e venir invece sopraffatto dalla potenza quantitativa con cui la singola cosa s'impressiona. Tale è anche il carattere del denaro, libero da tutti i contenuti specifici e consistente nella pura quantità, che determina negli uomini che gravitano esclusivamente verso di esso una tipica mancanza di carattere, il lato d'ombra quasi logicamente necessario, che compensa i vantaggi delle

operazioni monetarie e la specifica sopravvalutazione del denaro rispetto ai valori qualitativi” (Simmel 1984: 316)⁸³.

Simmel prepara il terreno per le analisi dedicate, nella parte sintetica di *Philosophie des Geldes*, all’individualismo moderno e, più in generale, allo “stile di vita” dell’uomo moderno. La “quantizzazione” della vita, legata al processo di razionalizzazione poco sopra esposto, porta ad una frattura irreversibile con la premodernità, caratterizzata dalla regolarità e saldezza dei contenuti vitali (culturali e sociali). Il processo della modernità ha portato, infatti, da un lato alla frantumazione indefinita dei fini (e dei mezzi) – il che legittima la cultura predominante del denaro – dall’altro ha consentito, proprio in forza di questa forza strutturante del denaro, di ricostruire identità unitarie a partire dal frammento, o, se si vuole, a considerare la parte come una totalità autosussistente: è formulato *in nuce* il tema della tragedia della cultura e il destino delle forme culturali (oggettive) in conflitto con lo “spirito soggettivo” che le ha generate. Più in generale, dietro questa riflessione, è possibile rinvenire il tema della sintesi oggettuale della società (quella secondo la quale l’unità a cui perviene il sociale non dipende dai singoli soggetti coinvolti, ma dalla forma che essa assume in forza dell’azione reciproca) – tematizzato e analizzato da Luhmann in *Wie ist soziale Ordnung möglich?* (1981) – che Simmel avrebbe sviluppato di lì a poco nel capolavoro *Soziologie*. Scrive Simmel:

“I contenuti della vita, in quanto sempre più esprimibili in denaro dotato di un’assoluta continuità, privo di qualsiasi ritmo, estraneo per sé a qualsiasi forma saldamente delimitata, vengono in un certo senso scomposti in parti così piccole, e le loro totalità armoniose vengono a tal punto frantumate, che, a partire da esse è possibile qualsiasi sintesi e qualsiasi formazione” (Simmel 1984: 401).

⁸³ La preponderanza dell’aspetto quantitativo su quello qualitativo, che emerge dalle analisi simmeliane, si riverbera su considerazioni che riguardano più in generale la storia dello spirito moderno, nel senso che questa progressiva accentuazione degli aspetti quantitativi della vita - che si trasferisce dal piano della scienza moderna a quello della vita degli individui (nella sua componente sociale e culturale) - è l’esito di un processo radicato nella storia della cultura: “[...] il denaro diviene il rappresentante più completo nel campo storico-psicologico di una tendenza gnoseologica della scienza moderna: la riduzione delle determinazioni qualitative a determinazioni quantitative” (Simmel 1984: 401).

2.2. *Differenziazione e complessità sociale: l'individuo e l'economia della reciprocità*

La necessità di questo secondo paragrafo nella trattazione relazionale del tema del denaro in Georg Simmel è data da una divisione schematica di *Philosophie des Geldes* che lo stesso sociologo berlinese indicava nella prefazione: nella prima parte si tratta dell'essenza e del significato del denaro; nella seconda parte, invece, dei “rapporti di reciprocità tra gli uomini”. Nella seconda parte, in effetti, Simmel tenta di “cogliere sinteticamente il denaro nei suoi effetti sul mondo interiore, sul senso della vita degli individui, sulla concatenazione dei loro destini, sulla cultura in generale” (Simmel 1984: 86).

L'uomo è un “essere differenziale” (*Unterschiedswesen*): questo è un concetto presentato da Simmel già nell'opera *Über soziale Differenzierung* (1890), ripreso nell'*Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892-93) e che giunge sino al capolavoro *Soziologie* (1908), passando per *Philosophie des Geldes* (1900) che rappresenta una certa eccentricità rispetto al tema, non solo per ragioni meramente cronologiche.

L'individualità stessa viene considerata, nel saggio sulla differenziazione sociale, infatti come un processo necessario di differenziazione-elevamento dalla massa (Simmel 1982: 85-86). Anche nelle sue lezioni berlinesi su Kant del 1904 scriveva Simmel:

“I principali problemi della vita nell'età moderna si muovono essenzialmente attorno al concetto di individualità; come si lasci garantire la sua autonomia di fronte alla potenza o al diritto della natura e della società, oppure come essa si debba subordinare a entrambe, viene sperimentato in tutte le combinazioni e le proporzioni pensabili” (Simmel 1986: 253).

Questa concezione sociologica affonda le radici in una riconsiderazione complessiva ontologica dell'essere umano. L'applicazione nel campo delle scienze sociali (o “scienze dello spirito”, *Geisteswissenschaften*, per dirla con Dilthey, o *Kulturwissenschaften*, per dirla con Rickert) di questa convinzione, ovvero che l'uomo (moderno) sia un essere differenziale e che l'interazione (*relazione*) si compia per mezzo di questa natura, porta Simmel ad una trattazione pressoché trasversale del problema: la relazionalità intrinseca dell'essere umano porta, per forza di cose, a considerare anche le scienze che ne studiano il comportamento e la natura in modo intelaiato, dinamicamente interconnesso.

Alla base delle analisi sociologiche simmeliane (come d'altronde in quelle dei colleghi a lui contemporanei Durkheim e Tönnies su tutti) ci sono quasi sempre interrogativi o questioni emerse prevalentemente dal campo morale: nella descrizione e nella definizione

dei meccanismi e delle azioni sociali Simmel ha sempre guardato con l'afflato moralistico, piuttosto che con lo sguardo del teoreta. La filosofia sociale che andava delineandosi con i contributi simmeliani è d'altra parte un coacervo di elementi provenienti dalla psicologia, dall'antropologia, dall'etnologia, dalla filosofia morale, dall'economia ecc.

Nel capolavoro *Soziologie* Simmel sostiene:

“L'intuizione che l'uomo è, in tutta la sua essenza e in tutte le sue manifestazioni, determinato dal fatto di vivere in azione reciproca con altri uomini, deve certo condurre a una nuova forma di considerazione in tutte le cosiddette scienze dello spirito” (Simmel 1989: 6).

La questione della trattazione dell'individualità era già stata posta in modo efficace da Simmel nel volume del 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, nel quale la problematizzazione dell'oggetto storico in sé si intreccia con il tema dell'individualità.

Senza soggettivizzare alcuna forza nascosta, Simmel individua la presenza di forze inconscie operanti nelle scelte e nelle dinamiche storiche, da tenere chiaramente presenti nella valutazione dell'evento preso in esame.

“Il carattere ipotetico di ogni accadere storico esterno, che deriva dal suo essere possibile solo per via psicologica, non è rivelato unicamente dal contenuto specificabile dei processi di coscienza e dall'identico grado di verosimiglianza che può essere raggiunto da supposizioni del tutto opposte. L'ambiguità inizia anzi già quando ci si domanda dove mai l'accadere visibile sia fondato dalla coscienza e dove invece scaturisce da forze inconscie [...] La motivazione inconscia è in effetti solo l'espressione della nostra ignoranza di quella realmente operante; significa soltanto la mancanza di una motivazione cosciente” (Simmel 1982: 18-19).

Il sapere storico non è copia omogenea dell'accadere⁸⁴: in altri termini, il rapporto con l'oggetto storico è basato sulla legge della comprensione, del *Verstehen*.

⁸⁴ D'altra parte Simmel sostiene: “Nessuna scienza è una copia precisa della realtà intatta del suo oggetto, bensì una proiezione di questo su un piano nuovo, ossia una riproduzione che, pur mantenendo un continuo rapporto con la realtà, mutua i suoi mezzi e le sue categorie dalle specifiche esigenze e condizioni della problematica scientifica, la quale rispetto all'immediatezza dell'oggetto, appare da un lato più analitica, dall'altro più sintetica” (Simmel 1982: 117). Si tratta di un programma di ricerca che è in linea con la prospettiva relazionale di Donati che si pone all'interno di un paradigma di “realismo critico” dei fenomeni sociali trattati. “Il sociologo (A: l'osservatore, colui che conosce) deve conoscere la realtà (C). Da un lato egli lo fa per mezzo di una relazione esperienziale soggettiva, dall'altro costruendo una scienza (B: conoscenza), rappresentando la realtà (C), permettendo così una sua più rigorosa comprensione e spiegazione. La conoscenza (B), che media la relazione tra colui che conosce (A) e ciò che è conosciuto (C), è certamente un prodotto culturale, vale a dire il frutto della socializzazione, ma esso non cancella la diretta relazione (esperienziale) tra colui che conosce e ciò che è conosciuto” (Donati 2013: 2).

“Se il compito della storia – continua Simmel – è quello di conoscere non solo l’oggetto del sapere, ma anche del volere e del sentire, tale compito è assolvibile solo partecipando, in una qualche forma di trasposizione psichica, con la volontà a ciò che viene voluto e con il sentimento a ciò che viene sentito” (Simmel 1982: 32).

L’analisi dell’oggetto storico-sociale non mira ad un inserimento del *factum* all’interno di un processo idealmente razionale o che risponde ad un principio teleologico: l’approccio alla storia è sempre di carattere “individuale”, sia nel senso che l’evento storico è determinato da soggetti concreti (individualità, gruppi sociali, istituzioni, persone comuni ecc.), sia nel senso della sua unicità e irripetibilità.

“L’accadere storicamente significativo – scrive Simmel – può essere descritto come storia degli individui dell’agire – ma anche come storia dei contenuti dell’accadere, ossia delle oggettività impersonali, situazionali o ideali. La storia dell’arte può essere scritta come storia degli artisti, ma anche come storia delle forme stilistiche, dei mezzi di espressione artistica [...] ciò che prende il nome di «storia universale» [...] può essere esposta tanto come storia dei soggetti individuali (personali e sociali) quanto come storia delle «idee»” (Simmel 1982: 51).

C’è sempre un doppio registro nella descrizione di un fenomeno storico-sociale, proprio perché la sua analisi si dovrebbe muovere sempre, come indica Simmel, sia in senso psicologico (cogliendo il lato per così dire individuale) che in senso logico (che tiene conto cioè delle strutture conoscitive attraverso cui catalogare l’evento), trasformando così il dato psicologico, risultante dai processi psichici, in un contenuto o significato “oggettivamente valido”. La peculiarità dello storico sta per Simmel proprio nel conferire all’individualità dell’oggetto, che di volta in volta si trova davanti, il carattere di universalità: lo storico in questo è un po’ come un artista⁸⁵, che trasforma la causalità dell’esperienza vissuta (*Erlebnis*) in una forma di accadere universalmente valido.

Tornando alle pagine della *Philosophie des Geldes*, è possibile rintracciare la trama del discorso simmeliano legato alle indagini socio-culturali sull’individuo moderno, scandite dalla divisione tematica sulla libertà individuale (1), su quella dei valori personali (2) e, infine, sullo stile di vita (3). Dopo aver definito l’uomo l’“*animale che pratica lo scambio*”

⁸⁵ Su questa interessante proposta e sulla generale attitudine di Simmel alla sfera estetica, scrive Roberts: “David Frisby ha riportato l’esteticismo sociologico di Simmel, le sue istantanee *sub specie aeternitatis*, alla famosa definizione di Baudelaire della modernità di commistione di eterno e transitorio. La preoccupazione simmeliana per la costanza e il flusso è pure illuminata dalla distinzione schopenhaueriana tra il mondo fenomenico, la parte soggettiva delle scienze, e il mondo delle idee, l’“elemento essenziale e il costante in tutti i fenomeni del mondo”, che si manifesta a noi attraverso l’arte. [...] Schopenhauer paragona la prospettiva del mondo come scienza a una linea orizzontale senza fine e la prospettiva dell’arte a una linea verticale che spezza in ogni punto quella orizzontale. Il primo metodo è aristotelico, il secondo platonico” (Roberts 1996: 15).

o anche l'“animale *oggettivo*” – dal momento che nel regno animale non esiste alcuna “oggettività” sulla quale erigere un sistema di reciprocità o di scambio – Simmel propone una tesi relativa alla libertà personale dell'uomo moderno legata alla sua teoria socio-culturale sul denaro.

“Il significato dell'economia monetaria per la libertà individuale diviene più profondo se indaghiamo sull'autentica forma di dipendenza dei rapporti che continuano ad esistere in essa. Non soltanto, come è stato finora sostenuto, essa rende possibile una forma di liberazione, ma anche un tipo particolare di dipendenza reciproca che garantisce contemporaneamente un massimo di libertà” (Simmel 1984: 425).

La libertà dell'individuo moderno è data dalla sua progressivamente crescente possibilità di dipendenza da svariati fattori (esterni): più numerose sono le sue cerchie di afferenza, tanto più egli esperirà un grado massimo di libertà. La cornice su cui di costruire quest'analisi è quello della modernizzazione/razionalizzazione (organizzazione funzionale) della società occidentale. Il prezzo da pagare in questo stato di cose è che l'individuo rinunci alla sua “personalità”: sebbene Simmel non chiarisca fino in fondo cosa c'è da intendere con questo termine, sostiene fermamente che il grado di libertà personale e di personalità in un individuo siano inversamente proporzionali. Anzi, il requisito fondamentale affinché esso possa esperire al massimo grado l'esperienza della modernità è che la sua personalità resti debitamente occultata.

“La moderna divisione del lavoro fa crescere il numero delle dipendenze, nella stessa misura in cui fa scomparire le personalità dietro alle rispettive funzioni, perché privilegia una sola dimensione cancellando tutte le altre che soltanto insieme formerebbero una personalità [...]”

Le tendenze soggettive e la totalità della personalità non potrebbero esprimersi in azioni esterne se non limitandosi ad uno dei tipi di funzione unilaterale, in cui la necessaria azione sociale complessiva risulta divisa, fissata, oggettivata” (Simmel 1984: 427-428).

Simmel osserva fedelmente il celebre motto nietzschiano in *Al di là del bene e del male* per cui “tutto ciò che è profondo ama la maschera”, e in qualche modo ancora ad esso il suo ragionamento. L'uomo moderno, se ha da garantirsi il massimo dell'esperienza e vivere a pieno un senso di libertà, deve accettare di ridurre la propria sfera vitale a “superficie”: questo è il frutto della rottura di qualsiasi schema dualistico per cui esisterebbe un'anima e un corpo, un dentro e un fuori, un vero e un falso, un autentico e un inautentico, e così via. Questa tesi autorizza Simmel a considerare legittimo il paradigma del denaro per spiegare l'inconsistenza necessaria delle relazioni sociali nella modernità: è il denaro, infatti, con la

“sua essenza indifferente e oggettiva [che] favorisce la rimozione dell’elemento personale dalle relazioni fra gli uomini” (Simmel 1984: 428)⁸⁶. D’altra parte la condizione paradossale affinché “i diversi interessi e le diverse sfere di attività della personalità che attraversano l’economia monetaria raggiungano un’autonomia relativa” è che appunto sussistano in un sistema di reciprocità oggettiva, nella quale appunto il denaro è il simbolo *par excellence* della massima scambiabilità e veicolo funzionale di dialogo tra queste diverse sfere (Simmel 1984: 489).

Simmel rileva, tuttavia, che la coesistenza societaria sia la condizione necessaria affinché la nozione stessa di libertà abbia senso: non c’è un concetto legato ad una interiorità astratta o un riferimento ad una dimensione trascendente:

“Costituisce un effetto a distanza della società – continua Simmel – il fatto che la determinazione positiva dell’individuo si manifesti attraverso la negazione della dimensione societaria [...] La libertà individuale non è la pura determinazione interna di un soggetto isolato, ma un fenomeno di relazione, che perde il proprio senso quando non c’è una controparte” (Simmel 1984: 430).

Probabilmente il massimo sviluppo in campo teorico, nel panorama sociologico contemporaneo, dell’assunto simmeliano, basato sulla metafora del denaro come simbolo e strumento di scambio e di calcolo nelle interazioni sociali, è rappresentato dalla proposta di George Homans. Il sociologo statunitense sostiene, infatti, che i soggetti interagiscono tra di loro dopo aver considerato i costi e benefici passati e potenziali: in una considerazione di fondo che ha generato la tradizione della cosiddetta *Rational Choice Theory*, questa teoria sociologica parte sì dall’analisi delle dinamiche (e delle scelte) individuali, ma in un contesto di indagine che considera la sfera del sociale come dimensione interattiva fondata su calcoli quantitativi di costi e benefici nel fenomeno sociale. La fondazione del paradigma teorico di Homans è parte dal presupposto legato al concetto di *social behavior*:

“This seems to me the paradigm of elementary social behavior, and the problem of the elementary sociologist is to state propositions relating the variations in the values and costs of each man to his frequency distribution of behavior among alternatives, where the values (in the mathematical sense) taken by these variable for one man determine in part their values for the other” (Homans 1958: 599).

⁸⁶ Ancora più avanti scrive Simmel sugli esiti parossistici e contraddittori della parabola moderna: “Inserendo, per così dire, un cuneo tra la persona e la cosa, il denaro distrugge innanzitutto legami benefici e produttivi, ma instaura quella reciproca autonomia, in cui ognuna di esse può trovare il proprio pieno, soddisfacente e imperturbato sviluppo” (Simmel 1984: 483).

L'insistenza simmeliana nel considerare l'azione sociale come sistema d'interazione basato su costi e benefici "oggettivi" che il soggetto può ottenere, è al centro delle sue riflessioni del periodo della produzione intellettuale di questi anni (cioè l'ultimo decennio del XIX secolo). Sia negli scritti dedicati a temi culturali⁸⁷, sia in quelli di natura (micro)sociologica l'idea simmeliana di fondo è quella di leggere le questioni (o i temi) di volta in volta affrontati in una prospettiva relazionale, nel senso inteso in *Philosophie des Geldes*, ovvero in un sistema di reciproca determinazione delle parti.

Nelle pagine della *Philosophie des Geldes* dedicate all'"Equivalente in denaro dei valori personali" (questo il titolo dato da Simmel), il sociologo tenta di offrire al lettore una chiave interpretativa per alcuni fenomeni, ritenuti sociologicamente rilevanti dal punto di vista del discorso della "monetarizzazione" della vita sociale. Dalla pena pecuniaria per il riscatto di un reato (il tema dello *Schuld*, "colpa"/"debito" nella lingua tedesca, che rimanda alle considerazioni nietzschiane in *Genealogia della morale*, pur non essendo esplicitamente citato, aleggia in queste pagine) al matrimonio per compravendita, alla prostituzione, alla corruzione, alla divisione del lavoro nella società moderna: tutti questi temi legittimerebbero una trattazione del denaro come veicolo di scambio e regolatore delle dinamiche e transazioni sociali e culturali nei termini di calcolo, bilancio, compravendita.

Al tema del lavoro viene riservato ampio spazio e trattato appunto nella logica della sua progressiva "monetarizzazione". Non manca in questo passaggio un riferimento critico al modello del materialismo storico e in particolare alla teoria del lavoro prospettata da Marx (uno dei pochi autori citati in tutta l'opera, oltre a classici del pensiero⁸⁸).

Il tema è certamente di grande rilievo nella prospettiva relazionale indicata da Donati e viene affrontato in una dimensione d'analisi che parte proprio dalle dinamiche d'interscambio e interattive indicate da Simmel: "Dunque, il lavoro rimanda a una sfera sociale che non è né strettamente privata né strettamente pubblica [...] Diventa un medium simbolico generalizzato di interscambio" sociale e culturale (Donati 2001: 172)⁸⁹.

⁸⁷ Mi permetto di rinviare agli studi che ho dedicato a Simmel e al tema del pessimismo, in cui emerge questa prospettiva d'analisi: Ruggieri 2006; 2006a; 2010.

⁸⁸ È noto, dai racconti dei suoi allievi, che Simmel citasse sempre a memoria i suoi riferimenti, e, partendo da essi, costruiva i suoi percorsi intellettuali del tutto personali (Susman 1959). Durante una visita in casa Simmel nel 1908, Karl Berger dovette constatare, con grande stupore, che "[...] solamente un numero di libri decisamente irrilevante era disposto su di uno scaffale" (Berger 1958: 248). In tal senso è da interpretare l'affermazione di Rudolf Pannwitz, il quale affermava che Simmel non aveva "col libro in quanto tale alcun rapporto" (Pannwitz 1958: 236).

⁸⁹ Donati considera il lavoro come relazione sociale e in particolare sostiene che: "Solo una visione del lavoro come relazione sociale nella quale è inclusa una comunicazione «altra» rispetto a quella del mercato capitalistico (tipicamente moderno) può farci comprendere il senso e le funzioni del lavoro nella società del prossimo futuro, fuori dalle alienazioni moderne e postmoderne" (Donati 2001: 17).

Il frame materiale, ovvero il contesto storico-sociale di fondo, della prospettiva relazionale di Donati è certamente al di là degli schemi dell'economia fordista che si andava costituendo proprio negli anni in cui Simmel dava alle stampe *Philosophie des Geldes*. Tuttavia risulta interessante e proficuo analizzare il modello simmeliano con le griglie interpretative della prospettiva relazionale.

Applicando lo schema relazionale AGIL, Donati sostiene che il lavoro può essere definito il funzione dei quattro principali sottosistemi funzionali:

(A) lavoro come capacità di prestazione (valore di scambio);

(G) lavoro come valore politico (valore meta-economico);

(I) lavoro come valore di scambio sociale (relazione di servizio reciproco);

(L) lavoro come valore d'uso (produzione di beni e servizi per i bisogni umani).

La concentrazione di ogni singola configurazione lavorativa sopra menzionata determina la visione del lavoro di un determinato periodo storico. La proposta di Donati mira a cogliere gli aspetti “relazionali” del lavoro e in particolare tende a sottolineare la cosiddetta “socialità del lavoro” (Donati 2001: 185), ovvero la capacità di essere considerato un *bene relazionale*, che supera la dialettica del modello *lib/lab*. Donati analizza la situazione della società contemporanea, auspicando che l'*asse societario* sia il volano per la determinazione di una nuova configurazione del lavoro:

“Il nuovo lavoro societario, invece, fa perno sulle relazioni sociali che incorpora ed esprime [...] frutto di una rete di soggetti che agiscono come produttori-distributori-fruitori secondo logiche che mettono a capo una pluralità d'identità e interessi che vengono condivisi nella creazione di beni e servizi a forte contenuto relazionale” (Donati 2001: 227).

Nella teoria simmeliana vi è una configurazione del lavoro che è ricondotta sostanzialmente alla strumentalità e all'utilità del suo essere-mezzo (denaro): nello schema relazionale sopra menzionato, la sua sarebbe una limitazione della considerazione del denaro alla sola sfera della *adaptation* (A), nel senso che gli altri sottosistemi sarebbero ricondotti – se non addirittura sovrapposti – alla sfera della semplice strumentalità funzionale del lavoro all'interno di una logica sistemica di scambio. Lo scambio sociale trova la sua fungibilità solo nella misura in cui il lavoro offre il suo massimo grado di utilità e funzionalità non tanto al sociale in quanto tale, ma all'intero sistema sociale ed economico (soprattutto) che permetterebbe quindi una “misurazione” del valore-lavoro. Quello che mancherebbe, stando allo schema relazionale di Donati, sarebbe una

relazionalità tra le quattro dimensioni sopra menzionate: d'altra parte, Simmel accenna solo al tema del socialismo come teoria sul lavoro (valore-lavoro), ma lascia completamente elusa la discussione della sfera *politica* sul lavoro (ovvero l'asse G-L, quella del "riferimento di senso, come significato e intenzionalità") (Donati 2009: 265). La logica del lavoro che così emerge non è altro che una logica economica o "logica di mercato", cioè un adattamento del lavoro alle dinamiche sempre più complesse e "fluide" del mercato economico e della produzione industriale. Lo schiacciamento dei quattro poli della relazione su quello della "semantica economica" è strutturale.

Questo lo schema AGIL di Parsons e che Donati riprende nei suoi studi (evidenziando la carenza di alcuni concetti analitici non chiariti dall'Autore): esso aiuta a comprendere in quale misura la proposta simmeliana resta immunizzata dalla "logica del denaro" e non può definirsi fino in fondo relazionale – proprio perché basata su una configurazione della relazione che è sostanzialmente "scambio" (Donati 2009: 189):

<i>Elementi dello Unit act</i>	<i>Prerequisito funzionale</i>	<i>Sottosistema funzionale</i>	<i>Output (input per gli altri)</i>	<i>Medium simbolico</i>
Mezzi	A	Economy	Facilities	Denaro
Mete	G	Polity	Mete	Potere
Norme	I	Societal	Norme	Influenza
		Community (?)		
Valori	L	Fiduciary complex (?)	Valori	Impegno per il valore

La teoria proposta da Simmel muove da una critica alla visione riduzionistica del lavoro, che si riassume nel modello materialistico, secondo la quale esso è misurato esclusivamente attraverso metri economici, e soprattutto in base al "valore d'uso" (Marx). Simmel oppone al materialismo (storico-economico) sostanzialmente una critica che si dipana in due direzioni: 1) dal punto di vista metodologico; 2) dal punto di vista teleologico.

1. La premessa fondamentale da cui parte Simmel è che il "materialismo" è in sé difficilmente assimilabile da un punto di vista ontologico e gnoseologico, dal momento che tutto ciò di cui noi facciamo esperienza è sempre mediato da *rappresentazioni*⁹⁰: non passi inosservata la formula simmeliana utilizzata in *Soziologie* per cui la stessa società è "mia rappresentazione". Non è possibile in altri termini alcun "riduzionismo" a materia – per

⁹⁰ Non essendo possibile sviluppare in questa sede tutta l'argomentazione simmeliana, che in realtà viene trattata in diversi saggi di questo periodo, mi permetto di rinviare a Ruggieri 2010: 68 e ss.

dirla con una terminologia contemporanea – neanche nella determinazione di eventi legati al mondo del sociale e del lavoro. Tutto è mediato dalla “rappresentazione”, ovvero dalla capacità insita nello spirito umano di ricomporre il frammentario e il molteplice in forza dell’attività intellettuale che mira sempre a dati unitari e omogenei (fedelmente all’insegnamento kantiano) (Ruggieri 2008).

Quello che pretende di fare il materialismo storico è di considerare il lavoro secondo la condizione fondamentale (ed estensiva) del cosiddetto “valore d’uso”. Simmel rettifica, per così dire, la teoria marxiana del lavoro – calcolato in termini esclusivamente “quantitativi” – introducendo la variabile *utilitarista*. Il valore del lavoro è determinato non solo dalla quantità di tempo impiegato, ma anche dall’utilità del risultato. Il socialismo, che alla teoria marxiana del lavoro si ispira, adotta la formula fondamentale secondo cui il *rapporto tra il valore di utilità degli oggetti e il tempo di lavoro utilizzato per produrli* è costante (Simmel 1984: 603-604). La critica metodologica che muove Simmel è data dalla presunzione marxiana di considerare “la condizione di ogni valore, anche nella teoria del valore-lavoro, [nel] valore d’uso”. Simmel intende quindi relativizzare – quindi applicare il paradigma del denaro come mezzo simbolico di scambio – lo stesso valore d’uso: solo in questi termini risulta possibile attribuire al lavoro quello stesso grado di fungibilità del denaro (in astratto) che consente quindi l’attribuzione di un potenziale grado zero di utilità. In altri termini Simmel suggerisce di considerare il lavoro non in termini “quantitativi” (erogazione di denaro in cambio di un servizio/mansione), ma in termini relazionali/relativi:

“L’essenza del *denaro* è dunque assoluta fungibilità, l’omogeneità interna che fa sì che ogni elemento possa essere sostituito da un altro elemento in base a considerazioni quantitative. Affinché possa esistere una moneta-lavoro bisogna che il lavoro pervenga a questa fungibilità e ciò può accadere soltanto nel modo appena descritto: attribuendogli sempre lo stesso grado di utilità mediante la riduzione del lavoro, per ogni tipo di produzione, ad una misura in cui il bisogno di esso sia uguale a quello di qualsiasi altro tipo” (Simmel 1984: 605).

La critica “relazionale” a questo modello è presto detta, nella misura in cui si mantiene la prospettiva della relazione non solo come metodo d’analisi, ma anche come finalità intrinseca della ricerca sociale. Scrive Donati a tal riguardo: “Il punto centrale consiste nel fatto che nella società contemporanea emerge un altro genere di utilità: l’utilità sociale dei beni relazionali, delle reti, che non è riconducibile a forme di utilità della modernità” (Donati 2001: 201). Solo superando il modello dell’alternativa tra una utilità individualistica astratta e quella pubblica di tradizione hobbesiana sarà possibile cogliere il

significato profondo del “bene relazionale”, che mira, appunto, a produrre una forma di benessere che, prodotto nel e dal sociale, ricade nel sociale.

2. La citazione del passo simmeliano rimanda ad uno stato di cose che è realizzabile a patto di una condizione che non si discosta molto dalla profezia del marxismo: essa prevedeva – come una sorta di *finalità* intrinseca della società moderna – una progressiva liberazione *dal* lavoro e *del* lavoro grazie all’impiego di macchinari sempre più all’avanguardia e a servizio dell’uomo e alla divisione del lavoro. La tecnologia dovrebbe, quindi, rendere sempre più agevole questa realizzazione del paradigma della “moneta-lavoro”: è questo un tema che Simmel aveva affrontato, in un’avvincente analisi della società tedesca (berlinese) moderna, nel saggio del 1902 *Tendencies in German Life and Thought since 1870* (Simmel 2010).

Simmel intravede tuttavia in questa prospettiva un aspetto paradossale che è riassunto nelle sue stesse parole:

“[...] il pericolo nasce dalla difficoltà tecnica di mantenere l’utilità delle cose, in quanto base per la loro valutazione, costantemente in rapporto con il lavoro in quanto portatore del loro valore, una difficoltà che aumenta in rapporto al livello culturale dei prodotti. Per evitare tale difficoltà la produzione dovrebbe scendere al livello dei suoi oggetti più primitivi, indispensabili e comuni [...]

La moneta-lavoro aspira ad allontanarsi da questa essenza [*denaro*], vuole basare il denaro su un concetto che sia sempre astratto, ma tuttavia più vicino alla vita concreta; con essa un valore eminentemente personale, anzi, oserei dire, il valore personale per eccellenza, dovrebbe divenire l’unità di misura dei valori” (Simmel 1984: 605-606).

In altri termini, Simmel considera gli esiti paradossali di questa configurazione della “moneta-lavoro”, che, per quanto possa tendere il più possibile ad allinearsi con le proprietà fondamentali del denaro (“unitarietà, fungibilità e validità permanente”), resterà ostile ed estranea alla sfera della vita personale, dei valori.

Questo scenario apre la discussione dell’ultima sezione del volume *Philosophie des Geldes* che analizza lo stile di vita dell’uomo moderno proprio a partire dalle condizioni appena descritte. In particolare Simmel descrive con estrema finezza i movimenti dello spirito moderno che riconduce tutta l’attività dello spirito umano alla forza unificante dell’“intelletto”. Radicalizzando il principio gnoseologico kantiano, Simmel considera la vita della modernità caratterizzata da una predominanza del principio dell’intelletto (“intellettualizzazione della vita moderna”), ovvero di quella forza che tende a ricondurre il molteplice del sensibile – questo sosteneva Kant – sotto la forza unificante del concetto.

Simmel è convinto che il processo di razionalizzazione e modernizzazione in atto sia una forma di estensione in campo socio-culturale di questo principio, che egli considera il “mezzo” per eccellenza. La razionalità e la razionalizzazione del mondo sono fenomeni riconducibili a quella “monetarizzazione” dell’esistenza (sociale e culturale) che pretende di rendere valutabili e quindi interagenti tutte le esperienze e gli elementi della modernità. Lo scenario contraddittorio che si apre è tuttavia lampante – ed è lo stesso Simmel a sottolinearlo: benché infatti l’intelletto operi sulla resistenza di energie ad esso contrarie (“sentimento”, “animo” ecc.), è da esse che provengono le motivazioni ultime dell’agire che, peraltro, afferiscono alla sfera valoriale.

“Questo intelletto, che racchiuderebbe in sé la possibilità completa dei mezzi, non potrebbe produrre di fatto nessuno di essi, perché per questo è necessaria la posizione di un *fine*: solo in rapporto ad esso quelle energie reali e quei collegamenti ottengono il significato di mezzi e il fine può essere creato solo con un atto di volontà” (Simmel 1984: 607).

La progressiva trasformazione di tutte le componenti della vita in semplici *mezzi*, il “collegamento reciproco delle serie, che sarebbero altrimenti separate, data l’autonomia dei loro fini” – la frammentazione strutturale che porta con sé il processo della modernità – tende a creare una situazione in cui l’individuo percepisce tali elementi come fluttuanti in maniera autonoma e autoreferenziali. In questo stato di cose la sfera personale è, per così dire, messa strutturalmente sotto scacco: non è possibile rintracciare, all’interno delle trame complesse e fitte delle dinamiche interattive della modernità, il senso *finalistico* dell’azione. Continua Simmel:

“Gli elementi dell’azione che possono essere rappresentati divengono, oggettivamente e soggettivamente, legami calcolabili e razionali ed eliminano quindi sempre ogni influenza dei sentimenti e ogni decisione di carattere emotivo, dato che queste si connettono soltanto alle cesure del corso della vita, ai fini ultimi presenti all’interno di esso” (Simmel 1984: 610).

La *calcolabilità* è la vera essenza del moderno, ovvero la capacità di ricondurre tutti gli aspetti della vita – inclusi quelli della vita *spirituale* o *soggettiva* e di quella culturale – a mero calcolo o mera quantità. Il denaro introduce per sua natura la necessità di continue operazioni matematiche nella vita quotidiana: la vita sociale e culturale degli uomini viene riempita da “definizione, ponderazione, calcolo e riduzione dei valori qualitativi a valori quantitativi”.

Il concetto di cultura è legato in qualche modo alla naturale predisposizione dello spirito umano di sublimare (“elevare” e “affinare”, scrive letteralmente Simmel) atteggiamenti naturali: l’estrinsecazione o l’estraniamento di questi “affinamenti” raggiunge un tale grado di autonomia e autosussistenza che finiscono anch’essi per rientrare in una logica “oggettiva”, dominata dalla simbolizzazione del denaro.

Si tratta di una dialettica aperta tra disposizioni naturali (innate e interiori) che si estrinsecano per diventare “oggetti culturali” o “valori” (esteriori e oggettivi)⁹¹: ciò che lo spirito soggettivo “naturalmente” produce, è destinato a soggiornare al di fuori in un ordine ontologico altro, nuovo. Questa è una posizione non molto lontana dalla riflessione che successivamente svilupperanno autori come Berger e Luckman sulla dimensione della cultura nell’interazione sociale, intesa nei termini di cristallizzazione di un contenuto fenomenologico originario dell’interazione inter-individuale (Berger e Luckmann 1966).

L’ideale, o l’essenza, della cultura è così descritto dall’Autore:

“La sua essenza consiste proprio nel superare il valore autonomo dell’atto estetico, scientifico, morale, eudemonistico, persino religioso, per innestarli tutti, come elementi o componenti, nello sviluppo dell’essenza umana oltre la sua condizione naturale; o più precisamente: essi sono le tappe della via che questo sviluppo percorre” (Simmel 1984: 632).

Simmel pone le basi per la sua teoria (tragica) della cultura, il cui nucleo essenziale sarà poi sviluppato e pubblicato sulla rivista *Logos* nel 1911. Quello che è già chiaro in queste pagine, e coerente con la trattazione del denaro, è che le formazioni culturali – che afferiscono al mondo dell’arte, della scienza, della morale e della religione – rientrano in un dominio autonomo rispetto allo spirito soggettivo che le ha prodotte, ma delle quali tuttavia necessita per riconoscersi e “ripercorrere”.

Simmel sostiene una teoria dell’*incorporazione* della vita dello “spirito soggettivo” in oggetti culturali che ne conservano la forza vitale, pur distaccandosene. Considera “enigmatico” il rapporto tra vita e prodotti della vita da un lato, e i contenuti frammentari dell’esistenza degli individui dall’altro. “La nostra esistenza pratica – sostiene Simmel – per quanto insufficiente e frammentaria, raggiunge una certa significatività e connessione, perché è, per così dire, la realizzazione parziale di una totalità” (Simmel 1984: 637).

L’oggettivazione dello spirito permette di conservare e accumulare il “lavoro della mente”, nel senso che esso diventa il luogo ideale in cui trovano validità le nostre esperienze. La

⁹¹ “[...] è lo stesso processo di elevazione dei valori, che pare da noi e ritorna a noi, ad abbracciare la natura fuori di noi o in noi” (Simmel 1984: 631).

stessa nozione di verità assume un carattere “oggettivo” e, per così dire, “relazionale”: “[...] la legge – continua Simmel – non sta né nelle cose oggettive stesse, né negli spiriti soggettivi, ma in quella sfera dello spirito oggettivo, nella quale la nostra coscienza di verità condensa in forma di realtà una sezione dopo l’altra dello spirito”.

L’applicazione di questo discorso al campo della sociologia porta alla considerazione che più differenziata è una società dal punto di vista culturale (cioè più elementi al suo interno interagiscono, afferendo a “cerchie” sempre più numerose e intersecantesi tra loro), tanto più oggettive saranno le forme culturali oggettivate, tanto che – sostiene Simmel – “L’intero stile di vita di una comunità dipende dal rapporto tra la cultura oggettivata e la cultura dei soggetti” (Simmel 1984: 640). La determinazione quantitativa, ancora una volta, è vista da Simmel come elemento propulsore di dinamiche interattive fondamentali. In una piccola comunità, sostiene il sociologo berlinese, il rapporto sopra menzionato sarà pressoché di uguaglianza, nel senso che le possibilità culturali oggettive non supereranno di molto le realtà culturali soggettive. Il discorso simmeliano apre molte piste di ricerca, tra le quali spicca certamente – oltre a Kracauer, Lukàcs e Benjamin – quella intrapresa da Adorno che sviluppa il tema dell’“industria culturale” tenendo conto dell’intuizione fondamentale simmeliana.

D’altra parte la razionalizzazione della società moderna trova un chiaro rispecchiamento tra la configurazione materiale e quella “culturale”, nel senso che alla differenziazione funzionale della prima corrisponde quella della seconda.

“Se la divisione del lavoro – scrive Simmel – ha operato finora come specializzazione delle attività personali, bisogna considerare ora che la specializzazione degli oggetti agisce in misura non minore nel senso di porli a quella distanza dai soggetti che appare come indipendenza dell’oggetto, come incapacità del soggetto di assimilarlo e di sottometterlo al proprio ritmo” (Simmel 1984: 647).

La cosa rilevante è che il processo di oggettivazione dei contenuti della cultura genera, tra il soggetto e i suoi prodotti, un’estraneità crescente che si insinua negli aspetti più intimi della vita individuale. Simmel pone degli esempi legati all’abitazione o alla moda: lo stile abitativo o la scelta della moda da seguire rimandano ad una differenziazione sempre più fitta e che riverbera questa dialettica, sempre presente, di appropriazione ed estraniamento dell’individuo. Patrick Aspers dà una definizione interessante di stile, che distingue opportunamente dal concetto più esteso di moda (Aspers e Godart 2013: 174), definendolo

un “sistema estetico multidimensionale e autoreferenziale prodotto ed esteso nel tempo” (Aspers 2006: 75).

Quello che accade, tornando a Simmel, con gli elementi culturali ha ancora una volta degli esiti paradossali, nella misura in cui l’individuo, che assume certi comportamenti orientati secondo “gusti” culturali⁹² e pratiche orientate da “oggettivazioni culturali”, per quanto da essi sia determinato e acquisisca identità, risulta alla fine assolutamente estraneo ad essi.

“Come accade per altri miti sociali dell’epoca moderna, la moda ha poco a che fare con l’individuo, l’individuo ha poco a che fare con la moda, i loro contenuti si sviluppano come mondi evoluzionisticamente separati” (Simmel 1984: 651).

Questo meccanismo è, in realtà, una delle facce di quella “simbolizzazione” necessaria che fa parte dello spirito umano e che – come già esplicitato poco sopra – riguarda innanzitutto l’esperienza primaria con il mondo. Non c’è mai accesso immediato alla cosa (in sé): anche la più certa e materiale delle esperienze risulta da un processo di “rappresentazioni”, e quindi di mediazioni necessarie. La stessa cosa vale per le esperienze sociali e culturali: c’è un continuo rimando tra l’oggettivo e il soggettivo, tra l’esteriore e l’interiore, tra l’io e l’altro. Il principio del “relativismo”, adottato da Simmel in questo volume, che viene incarnato dal “denaro” come massimo mezzo di scambio e di *inter-azione*, chiude idealmente *Philosophie des Geldes*:

“C’è dunque una specie di relativismo, per così dire, un processo infinito tra l’interno e l’esterno: l’uno in quanto simbolo dell’altro, lo rende pensabile e rappresentabile, nessuno è primo o secondo, ma nella loro dipendenza reciproca realizzano l’unità del loro, cioè del nostro, essere” (Simmel 1984: 665).

La frammentazione della cultura e della società moderna, che si riflettono nello spirito dell’uomo moderno, è l’esito tragico, ma necessario del processo di differenziazione che caratterizza le dinamiche della modernità. La spiegazione dell’individuale necessita di un rimando alla costellazione di soggetti e “oggetti culturali” con cui viene a contatto, i quali, d’altra parte, trovano la loro ultimativa ragion d’essere proprio grazie ad una dinamica interattiva e reciproca. La proliferazione di questi movimenti e la fluidità stessa dei rapporti che emergono da queste dinamiche sono sintetizzate dalla metaforologia del denaro. Il denaro è la “liquidità” nella duplice accezione tecnico-economica e sociologica (si direbbe

⁹² Si pensi quanto questa lezione sia stata ampiamente assimilata dalla sociologia di Bourdieu, che ha radicalizzato, soprattutto nello studio sul *La distinzione*, in senso strutturalista la dinamica “monetaria” nelle pratiche culturali e sociali, descritta da Simmel (Bourdieu 1979).

à la Bauman): la liquidità nel primo senso autorizza la considerazione del denaro come mezzo assoluto che assume valore solo in quanto “circola” e si muove continuamente (altrimenti perderebbe il suo valore); nel secondo senso, la liquidità delle “transazioni” sociali è la conseguenza della caduta (o letteralmente la loro liquefazione) dei cosiddetti legami strutturali forti che hanno reso la nostra società, appunto, “liquida”.

Il denaro è, allora, la cifra definitiva di una “relativizzazione” e contingentizzazione dell’esistenza (sociale) nel mondo moderno. Simmel conclude, non a caso, la sua opera con questa tesi:

“Nessun simbolo dell’assoluto carattere dinamico del mondo è più chiaro del denaro. Il significato del denaro consiste nel fatto che esso viene ceduto; non appena si ferma non è più denaro nel suo valore e nel suo significato specifico [...] vive in una continua autoestraniazione da ogni posto dato e costituisce così il polo opposto e la diretta negazione di ogni essere per sé. [...]

Quanto più la vita della società risulta dominata dai rapporti monetari, tanto più efficacemente e chiaramente il carattere relativistico dell’essere si imprime a livello di consapevolezza, perché il denaro non è altro che la *relatività degli oggetti economici incarnata in una formazione particolare che ne indica il valore*” (Simmel 1984: 717-718, *corsivo mio*).

Excursus 3. Al di là della prospettiva strutturale nell'analisi della relazione come "network": un confronto con la sociologia relazionale di Fuhse.

Nel 2010 è apparso in Germania un volume, a cura di Jan Fuhse e Sophie Mützel, dal titolo *Relationale Soziologie*, che raccoglie una serie di contributi teorici per la fondazione di una teoria relazionale della sociologia. Ogni autore chiamato in causa affronta nel volume il tema secondo angolazioni specifiche. Ronald Breiger si occupa della dualità di struttura e cultura; Stephan Fuchs delle forme simboliche nella sociologia relazionale, Athanasios Karafillidis di limiti e confini relazionali; Boris Holzer del rapporto della sociologia relazionale con la teoria dei sistemi; John Levi Martin e Monica Lee analizzano la genesi delle macro-strutture sociali; Roger Häußling argomenta a favore della centralità del concetto di design nella formazione identitaria nelle reti sociali; Rainer Diaz-Bone utilizza gli strumenti della teoria di White per analizzare fenomeni socio-economici; Fuhse si occupa del tema della disuguaglianza, Christian Stegbauer di delimitazione e competizione; Dirk Baecker del tema dell'agire sociale nelle reti. Per Patrick Aspers si può parlare di un'ontologia sociale, guardando al modello classico della filosofia di Heidegger. E infine chiude il volume un contributo a quattro mani di Harrison White e Frédéric C. Godart sul linguaggio relazionale nei *business talks*.

Il punto di svolta teorica per la sociologia relazionale di Fuhse e Mützel è la pubblicazione di *Identity and control* di Harrison White del 1992: tutt'altro dall'essere un contributo semplicemente strutturalista di *network analysis*, il testo di White evidenzia gli elementi costitutivi per la costruzione e la conservazione di reti sociali, che sono strutturali e culturali. Nelle prime battute del suo volume White scrive: «Who «we» are is all bound up with what «control» is in social surroundings, and also depends upon our grounding in material production and constraints from physical space» (White 1992: 4). E più avanti:

“A central claim of the theory is that identities are triggered by contingencies [...] Identity here does not mean the common-sense notion of self, nor does it mean presupposing consciousness and integration or presupposing personality. Rather, identity is any source of action not explicable from bio-physical regularities, and to which observers can attribute meaning. An employer, a community, a crowd, oneself all may be identities. An identity is perceived by others as having an unproblematic continuity” (White 1992: 5-6)⁹³

⁹³ Continua poco più avanti White: “Each identity continues discovering and reshaping itself in action. Identity is produced by contingency to which it responds as intervention in possible processes to come.

Nella Fig. 1 (White 1992: 18) è sintetizzato lo schema con cui White ipotizza la formazione di identità sociali in una struttura nella quale i comportamenti sono considerati “molecole sociali” che sostengono le identità stesse.

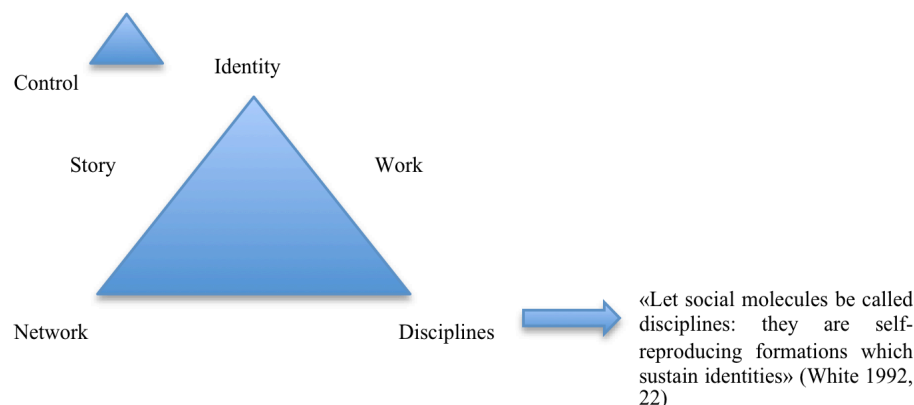


Fig. 1 – Struttura della formazione dell'identità sociale secondo White

In linea del tutto generale si potrebbe asserire che la sociologia relazionale è “il modellamento teorico e l’analisi empirica di reti sociali in quanto formazioni socio-culturali” (Mützel e Fuhse 2010: 7): quello di White è stato sinteticamente definito «a cultural approach to social networks» (Knox, Savage, e Harvey 2006). La cultura (produzioni artistiche, origine del sapere e delle identità collettive) è quindi radicata nelle reti sociali. Le reti sono concepite da White come *stories*, ovvero viene sottolineato ed enfatizzato l’aspetto “narrativo” tra identità sociali. In *Identity and control* White sostiene esplicitamente:

“Stories are generated by control efforts which act as constraints upon identities [...] Stories express perceptions of social processes and structure, but stories also can and do conceal projects of control [...] Identities emerge from action and counteraction, accompanied by stories which help create sufficient decoupling for fresh action; otherwise social organization would not persist long enough to be observed” (White 1992: 13-14)

Control is both anticipation of and response to eruptions in envioning process. Social processes and structure are traces from successions of control efforts” (White 1992: 9).

Fondamentale è allora isolare la coppia struttura/senso (Fuhse 2009): il senso, diversamente dalle concezioni di Weber e Luhmann, non viene concepito come “senso soggettivo”, né però come “senso oggettivo”. Le relazioni sociali, le più piccole unità di rete, si differenziano spesso a seconda del contesto di rete e variano anche in base alle differenti posizioni nella rete. Mützel, e Fuhse in particolare, parlano di una vera e propria “teoria fenomenologica della rete” (Mützel e Fuhse 2010: 8; Fuhse 2008).

Si può quindi dare una prima specifica definizione e delimitazione della sociologia relazionale nel panorama sociologico:

1. Rispetto alla classica *network analysis* la sociologia relazionale si distingue per il suo riferimento alle nozioni di *cultura* e *senso* (Mützel e Fuhse 2010, 9); le reti non possono essere concepite come strutture “a-culturali” [*kulturlose*] o “in-sensate” [*sinnfrei*];
2. Come la *network analysis* anche la sociologia relazionale è delimitata dalla ricerca sociale che opera con metodo empirico. Le strutture sociali sono ricostruite sempre sul piano delle reti di relazioni [*Beziehungsnetzen*] di scambio empiricamente osservabile (strutture di rete e rispettivi riferimenti culturali). Dal punto di vista metodologico saranno quindi impiegati metodi qualitativi e quantitativi, in particolare le survey (Lizardo 2006).
3. In opposizione alle teorie dell’agire sociale e alla *rational choice* non viene considerato l’attore individuale con le sue possibilità d’azione e le sue cognizioni come punto di partenza della formazione della teoria e della ricerca empirica. Gli attori non solo sono posti nelle reti sociali, ma anche nelle loro modalità cognitive e comportamentali e nelle loro identità di attori e in riferimento alle azioni come risultato di processi transazionali sovrapersonali nelle reti (Tilly 2005, 6).
4. In opposizione alla teoria dei sistemi, la sociologia relazionale si focalizza sul livello “meso” delle strutture di rete empiricamente osservabili; da un lato perché c’è una stretta connessione alla ricerca empirica, dall’altro perché essa è da considerarsi una fruttuosa e più esaustiva teoria della società. Nella descrizione dei fenomeni sociali, seguendo la tradizione di Parsons e Luhmann, le reti sociali vengono trattate infatti in base alla loro condizione d’origine e alle loro conseguenze per lo sviluppo sociale (Mützel e Fuhse 2010: 10).
5. Il modo di procedere relazionale segue teoreticamente e metodologicamente la teoria dei campi e della prassi di Bourdieu. Il motto di Bourdieu recita: “Il reale è relazionale” (Bourdieu 1994: 17) - anche se Bourdieu ha preso le distanze dalla ricerca sulle reti di stampo “interazionistico”.

Lo sfondo metodologico e teoretico della sociologia relazionale è l'analisi strutturale (*structural analysis*) nella forma della *network analysis* – come essa si è sviluppata in America dallo strutturalismo (Mützel e Fuhse 2010: 11). La sociologia relazionale si costruisce su ipotesi e conoscenze dell'analisi strutturale; si sviluppa poi e si integra ad aspetti culturali come narrazioni, pratiche e significati, come anche per mezzo di processi storici. Il programma di ricerca dello strutturalismo americano in sociologia si è sviluppato in particolare attorno alle intuizioni e agli studi di Mullins (1973), sulla scorta di alcuni interessi già innescati negli anni '60. Il riferimento principale dello strutturalismo sociologico americano è però Harrison White. Come sostiene Schwartz (2008), le sue lezioni ad Harvard (intorno alla metà degli anni '60) erano considerate per gli studiosi strutturalisti una “sorta di Mecca”. La sua impostazione metodologica muoveva contro la sociologia struttural-funzionalista (dominante al tempo) di Talcott Parsons: al posto degli individui, che agiscono sulla base di norme interiorizzate, ha orientato i suoi interessi sulla regolarità nelle strutture di riferimento dei singoli e dei gruppi. Attraverso i contributi della scuola di Harvard si consolida l'apparato tecnico della *network analysis*. Il gruppo di Harvard elabora dei veri e propri concetti matematici dell'analisi strutturale, tanto che l'impostazione può essere definita a tutti gli effetti di sociologia matematica in quanto l'obiettivo è quello di formalizzare strutture sociali dotate di differenti proprietà, partendo dalla teoria matematica dei grafi e dall'utilizzo dell'algebra delle matrici. Con la “svolta” di Harvard, l'elemento fortemente unificante dei diversi contributi diviene dunque il metodo della *network analysis* in quanto tale.

Barry Wellman sintetizza negli anni Ottanta in cinque punti fondamentali il programma dello strutturalismo americano:

- “1. Behaviour is interpreted in terms of structural constraints on activity, rather than in terms of innerforces within units (e.g., “socialization to norms”) that impel behaviour in a voluntaristic, sometimes teleological, push toward a desired goal. [...]
2. Analyses focus on the relations between units, instead of trying to sort units into categories defined by the inner attributes (or essences) of these units. [...]
3. A central consideration is how the patterned relationships among multiple alters jointly affect network members' behaviour. Hence, it is not assumed that network members engage only in multiple duets with separate alters. [...]
4. Structure is treated as a network of networks that may or may not be partitioned into discrete groups. It is not assumed a priori that tightly bounded groups are, intrinsically, the building blocks of the structure. [...]

5. Analytic methods deal directly with the patterned, relational nature of social structure in order to supplement - and sometimes supplant - mainstream statistical methods that demand independent units of analysis. [...]" (Wellman 1988: 20)

Questo modello effettivamente si focalizzava sui tipi di relazione, mettendo tra parentesi i significati culturali delle connessioni di rete. I vuoti di questo modello divennero alla fine degli anni Ottanta sempre più palesi.

Nel 1992 White propone di analizzare struttura e cultura in una nuova ottica strutturalista. Nel volume *Identity and Control* egli sviluppa, infatti, una teoria generale della rete in cui coniuga l'approccio dell'equivalenza strutturale all'idea che le reti si basano su relazioni sociali, le quali a loro volta si fondano su suggestioni e interpretazioni culturali (Mützel e Fuhse 2010: 13).

I punti di ricerca rilevanti [*Untersuchungseinheiten*], che si trovano ad un livello analitico prioritario e precedente rispetto ad unità intese come persone, azioni e contesti, sono nella terminologia di White identità (*identity*), controllo (*control*) e domini di reti (*netsdom*). Le identità risultano dai tentativi di arresto e posizionamento (*control*) solitario e in interazione con altre identità. Attraverso il posizionamento di un'identità gli altri possono porsi in relazione secondo l'arresto di aspiranti identità. I progetti di controllo di identità risultano da interazioni discorsive, che generano nuovi significati (Mützel 2002; Mützel 2009a).

Le connessioni tra individui/attori non sono solo i classici elementi di uno scambio, ma anche dei costrutti fenomenologici (*stories, Geschichten*): le reti sono costituite anche di storie e identità, che non sono concepibili l'una indipendente dall'altra e sono in un rapporto di co-implicazione nei processi transazionali.

Mentre White, Emirbayer e Tilly parlano innanzitutto di "transazioni", negli ultimi anni si tende a parlare più del concetto di comunicazione (che parzialmente si fonda su quello di Luhmann). Ann Mische sintetizza questo punto di vista nel seguente modo:

"social networks are seen not merely as location for, or conduits of, cultural formations, but rather as *composed of* culturally constituted processes of communicative interaction" (Mische 2003: 258).

Accanto a White c'è una serie di altri protagonisti che possono essere ascritti, secondo Fuhse e Mützel, alla sociologia relazionale, dal momento che c'è stato un allargamento del programma strutturalista: questo allargamento riguarda sia l'accento su aspetti culturali sia su processi storici nell'analisi strutturale. Alcuni dei più noti protagonisti che hanno

operato una svolta in senso culturale nell'approccio sociologico strutturalista (in direzione di una sociologia relazionale) – oltre a Burt, Granovetter e Wellman – sono:

- 1) Peter Bearman, che si è occupato della struttura delle nuove élites in Inghilterra tra XVI e XVII secolo e dell'influsso delle idee e della retorica sui processi di formazione della struttura.
- 2) John Mohr, che ha studiato invece un “nuovo istituzionalismo strutturalista” e si occupa in particolare di metodi (secondo il modello della *formal concept analysis*) e teoria dell'analisi culturale, ovvero il concetto di dualismo tra cultura e pratiche o anche di teoria del campo e prassi in Bourdieu.
- 3) Ronald L. Breiger: la sua formalizzazione della teoria sulla dualità è compatibile sia con il metodo *Galois lattices* (*formal concept analysis*) che con l'analisi delle corrispondenze . In questo modo è stato possibile coniugare nella ricerca aspetti culturali e strutturali.
- 4) Ann Mische, che getta un ponte, con i suoi lavori, tra la ricerca sui gruppi sociali e la sociologia relazionale. La sua ricerca sui gruppi sociali si basa su una pluriennale ricerca sulle proteste studentesche in Brasile (2008). Lavora in maniera multi-metodologica. Il suo contributo principale alla sociologia relazionale consiste nell'aver studiato il ruolo delle conversazioni e delle storie per la genesi delle reti (Mische 2003; Mische e White 1998).
- 5) John Levi Martin, che giunge alla sociologia relazionale dopo un confronto con la sociologia culturale da una prospettiva strutturalista. I suoi lavori empirici in relazione ai rapporti di rete e agli orientamenti culturali si fondano sui database dei comuni negli USA redatti da Zablocki nel 1980. I suoi ultimissimi lavori ruotano attorno alla questione della costituzione delle macrostrutture sociali sulla base delle configurazioni di rete (Martin 2009).

La sociologia relazionale, secondo Mützel e Fuhse, è un fenomeno innanzitutto americano e lì trova grande interesse. Esistono tuttavia contributi e indirizzi di pensiero europei che hanno influenzato sensibilmente le teorie relazionali del nuovo continente (Mützel e Fuhse 2010: 17).

La cosiddetta preistoria della sociologia relazionale è rintracciabile, secondo Mützel e Fuhse, negli autori che seguono:

a. Simmel e von Wiese

Il primo e più evidente punto di raccordo con la sociologia relazionale è da riscontrare nella sociologia formale di Simmel e Leopold von Wiese. Poiché però la sociologia formale è giunta alla fine con la presa di potere del nazionalsocialismo, non esiste alcuna scuola sociologica che abbia continuato la tradizione. Tuttavia ci sono delle intuizioni che sono

collocabili tra la sociologia formale e quella relazionale: per esempio, Breiger perviene in un saggio ad un modello di rete del controllo sociale partendo dai lavori teorici di Simmel (Breiger 1990). Bettina Holstein nelle sue riflessioni su Simmel rimanda alla proficuità di collegamenti possibili della sociologia formale e relazionale (Hollstein 2008: 92). Christian Stegbauer si riferisce sistematicamente a Simmel nelle sue riflessioni sulla reciprocità, sull'amicizia e sui lavori sulla rete di internet alla teoria della relazione di Wiese e collega questa alla teoria della rete di White (Stegbauer 2002; 2008). Simmel e White sono allo stesso modo "padrini" di ciò che Roger Häussling ha sviluppato come "concetto relazionale di emozioni". Anche la sociologia della configurazione di Elias resta un modello importantissimo di confronto per la sociologia relazionale (Fuhse 2008).

b. Pierre Bourdieu: Pratiche, disuguaglianza e teoria dei campi.

Come spesso indicato, la teoria dei campi e della prassi in Bourdieu viene indicata come il "credo" della sociologia relazionale. Per Bourdieu le relazioni sono rapporti del "più-o-meno" di diverse forme di capitale in un campo sociale. Ha a che fare con forme di posizionamenti relativi e non con le relazioni sociali, nel senso indicato dalla ricerca della *network analysis*. Bourdieu è anzi molto critico verso la *network analysis*, perché essa si concentra troppo sulle manifeste relazioni interattive, osservabili empiricamente, perdendo di vista le relazioni "oggettive" teoricamente deducibili nei campi. Al di là di questa fondamentale presa di posizione, esistono diversi punti di raccordo: il più energico autore che si è sforzato, da questo punto di vista, è Paul DiMaggio, il quale, fino dalla fine degli anni '70, ha tentato di mettere insieme teoria dei campi con la metodologia nord-americana. Anche Mohr e Breiger hanno preso le mosse dal modello multidimensionale, dinamico e orientato alla prassi di Bourdieu. Secondo questi autori è possibile proporre la dualità di struttura e prassi in alternativa all'analisi delle corrispondenze con l'aiuto del *Galois-Lattices*.

In particolare la ricerca sull'organizzazione in Nord America si occupa di teoria della prassi in campo istituzionale e crea connessioni con la sociologia relazionale. Mustafa Emirbayer e Victoria Johnson sostengono che la ricerca sull'organizzazione di Bourdieu non ha ancora sufficientemente sfruttato tutte le possibilità dal punto di vista teorico ed empirico.

c. Niklas Luhmann: teoria dei sistemi e della comunicazione.

In una recensione del 1996 a *Identity and Control* di White, Dirk Baecker sosteneva una certa affinità tra la teoria dei sistemi di Luhmann e la proposta teorica di White: Baecker concepisce, infatti, le reti come forme essenziali di comunicazione (Baecker 2005: 79). In riferimento a White, le concepisce cioè come forme (nel senso di George Spencer Brown),

con le quali è possibile differenziare nella comunicazione identità e i loro progetti di controllo. Quindi Baeker considera le reti – accanto ai sistemi sociali e alle persone – come strutture elementari della comunicazione. Un ulteriore motivo di connessione si trova nella sociologia della cultura di Stephan Fuchs. Egli considera cultura e società ordinati come reti, che solo eccezionalmente e gradualmente tracciano confini, sviluppano proprie identità e con ciò diventano sistemi con un chiaro dentro e fuori.

L’attuazione di questi principi e il riferimento a questi autori è svolto in modo esemplare da Jan Fuhse, che nel suo contributo dedicato al tema della disuguaglianza sociale, trova in Pierre Bourdieu e in Harrison White le sue principali fonti d’ispirazione. Nel suo contributo, infatti, è rintracciabile una compensazione della ricerca sociale empirica con la sociologia relazionale, in particolare si analizza il tema della disuguaglianza nella prospettiva di cultura e reti: esiste un collegamento tra la ricerca sulle disuguaglianze e la sociologia relazionale. Questa prospettiva è riscontrabile nella nuova ricerca sugli stili di vita in Germania non solo nella dimensione culturale e nelle pratiche relative alla distinzione, ma anche nei ruoli sempre più forti delle reti sociali.

La questione metodologica di fondo che sorge agli occhi di Fuhse in questo contesto è la seguente: come possono essere osservati congiuntamente caratteri individuali, orientamenti culturali e la collocazione in reti sociali? Si tratta della questione della trasposizione di costrutti teorici nella ricerca empirica (Fuhse 2010, 180-181).

La ricerca sulle reti di stampo strutturalista (che è sostanzialmente rappresentata da Barry Wellman e Ronald Burt) riconosce i livelli fondamentali di fenomeni sociali esclusivamente nella struttura delle reti sociali: reti relazionali decidono sul successo della vita lavorativa, della politica e della scienza; esse rappresentano la base per la formazione di gruppi sociali e delle comunità attive. Negli anni '90 è giunta la cosiddetta svolta culturale (*cultural turn*) con Harrison White. Stando alle riflessioni di White, le reti non sono da considerare come strutture pure, ma come formazioni socio-culturali (*soziokulturelle Gebilde*), nelle quali gli schemi di senso (narrativi o identitari) sono altrettanto importanti quanto la struttura dei gruppi sociali. La totalità degli schemi di senso connessi alle reti («story sets, symbols, idioms, resisters, grammatical patternings, and accompanying corporeal markers») sono indicati da White come i loro “domini” (Mische e White 1998: 702). Questi domini erano solo analiticamente isolabili dalla struttura della rete (Emirbayer/Goodwin 1994; Fuhse 2009; Yeung 2005). La sociologia relazionale considera invece la struttura delle reti e le forme culturali ad esse connesse come i livelli più importanti delle strutture sociali.

Negli ultimi trent'anni si sono potenziati gli strumenti di osservazione e studio della *network analysis*: con l'aiuto di "generatori di reti" (*Netzwerkgeneratoren*) sono emerse nelle interviste importantissime relazioni sociali (amicizia, partnership) degli intervistati come anche determinate proprietà dei referenti (genere, età, professione, provenienza etnica). Queste indicazioni vengono quindi trasposte in termini matematici (Fuhse 2010: 182).

In parte anche in base alle relazioni tra diversi referenti si prova a interrogarsi in questo modo non solo sulle *forme di relazioni* (*Beziehungsarten*) e le *combinazioni* (*Zusammensetzung*) delle reti personali, ma anche sulla loro *struttura*.

Uno dei principi fondamentali dell'analisi sociali strutturalista è che la società moderna è sostanzialmente segnata dalle disuguaglianze socio-economiche. In base all'orientamento teorico si parla innanzitutto di "classi" che sono definite attraverso il posizionamento nei processi di produzione, o di "strati" (o "ceti"), che sono classificati in prima linea in base alla disponibilità del capitale economico. Ma – si chiede ancora Fuhse – si possono davvero identificare categorie come ceto superiore, medio e inferiore, la classe capitalista e quella proletaria all'interno a livello di strutture di rete? E ancora: nelle società moderne i gruppi sociali sono davvero segnati da disuguaglianze socio-economiche o piuttosto da stili di vita comuni o ancora da aspetti demografici come età, genere e luogo di residenza?

La ricerca empirica ha dimostrato che nelle dinamiche dei gruppi sociali come legami di amicizia o di matrimonio sono effettivamente pre-strutturati in base allo status socio-economico. Due questioni restano ancora aperte in quest'analisi: questo risultato nella differenza di status è da osservare nella rete sociale come effetto di classe o di strato sociale? La totalità della situazione sociale (in relazione alla professione, al suo prestigio e alla sua conclusione) fa davvero in modo che i membri di uno strato sociale interagiscano rispettivamente con quelli di una classe? O piuttosto queste relazioni di rete non sono altro che il risultato di un rafforzato imbattersi sul posto di lavoro e in istituti di formazione nel senso della *Focus Theory* di Scott Feld?

Il tipo di struttura sociale moderna con differenze di status non darebbe quindi alcun risultato sulla dotazione degli individui con risorse finanziarie, ma sull'occupazione quotidiana con guadagno formativo [*Bildungserwerb*] e attività retributiva. C'è inoltre una serie di categorie non socio-economiche che comunque influenzano fortemente la formazione di relazioni sociali [*Sozialbeziehungen*]: genere, età, religione e provenienza etnica (Friedrichs et. al 2002: 58 e ss.).

Tutto ciò sembra indicare che classi e ceti possano essere considerati dei costrutti osservabili [*Beobachtungsartefakte*], che sono causati da meccanismi completamente altri – su tutti l’interazione incrementata all’interno di gruppi di lavoro e la formazione di strette relazioni sociali all’interno di istituti di formazione. Queste difficoltà conducono alla seconda seguente questione, che è più di natura metodologica: è possibile con gli strumenti delle survey analizzare e studiare la struttura fondamentale delle reti sociali? La questione qui è che – tutto all’opposto rispetto all’analisi formale di reti in un’azienda o in un’aula scolastica – le reti possono essere analizzate solo sulla base di categorie determinate e precostituite (Fuhse 2010: 184). Questa è un’osservazione sollevata per esempio già da J.A.Barnes nei suoi studi sul villaggio di pescatori norvegesi di Bremnes, condotti secondo le categorie conosciute di ceto alto, medio e basso: Barnes scoprì che la suddivisione sociale secondo una struttura verticale non funzionava e individuò una struttura invece più estesa, omogenea e coesa, nella quale solo in pochi nel villaggio erano trattati o visti in una posizione sociale più alta rispetto agli altri (Barnes 1954: 45)

Questa idea fondamentale – la ricerca delle reti relazionali sociali e la non considerazione di categorie autodescrittive – si fonda sul modello analitico di Harrison White (White, Boorman, e Breiger 1976), che vale sempre come strada maestra per la sociologia relazionale, secondo Fuhse. Le reti vengono catalogate in categorie strutturalmente equivalenti grazie all’aiuto di algoritmi matematici – quindi in gruppi di attori con relazioni simili ad altri gruppi di attori. Le categorie, nella lingua comune, in questo procedimento devono essere ignorate e messe in discussione, nella stessa misura in cui Emirbayer e Goodwin hanno formulato “l’imperativo anti-categorico” nella ricerca delle reti (Emirbayer e Goodwin 1994: 1414).

Per quel che riguarda la ricerca sulle disuguaglianze sociali questo vale in particolare misura, dal momento che le semantiche della quotidianità della stratificazione sociale o struttura in classi vengono messe in discussione. Su questo aspetto accanto a Barnes anche Roger Gould (Gould 1995) dà importanti indicazioni (Fuhse 2010: 184-185). Gould dai suoi studi e dalle sue analisi poté provare che, in base alle liste di reclutamento e dai documenti sui matrimoni e testimoni di nozze, esiste un’altra categoria più importante di quella di professione e di appartenenza alla classe: quella di quartiere urbano. Invece di analizzare strutture di reti effettive e da esse derivare categorie (come nel modello analitico), le ricerche di reti personali si possono confrontare solo con differenti categorie di volta in volta incontrate per quanto concerne il loro rapporto con la composizione di rete (Fuhse 2010, 185).

Così come la ricerca sulle reti, anche l'analisi sulle strutture sociali ha visto negli ultimi trent'anni una "svolta culturale". Bourdieu è stato il teorico che certamente ha dato un impulso decisivo per una considerazione più approfondita delle forme culturali nella ricerca sulle disuguaglianze; tuttavia per Bourdieu le reti sociali – a dispetto della concezioni sul capitale sociale e dell'accento sulle "relazioni" – non giocano alcun ruolo sistematico (Fuhse 2010, 186).

Per Bourdieu la struttura sociale si può descrivere come conflitto di gruppi e risorse sociali (Bourdieu 1985): oggetto e mezzo di questo campo sono le diverse tipologie di capitale in una società – dal capitale economico (patrimonio e reddito) a quello culturale (titoli di formazione e capacità in rapporto a forme culturali) a quello sociale (risorse attivabili sulla rete personale) a quello simbolico (il prestigio) (Bourdieu 1983). I gruppi sociali utilizzano queste risorse e forme di capitale per posizionarsi e delimitarsi reciprocamente. Questi, in sintesi, i principali apporti teorici di Bourdieu:

1) Bourdieu ha rafforzato la *considerazione delle forme culturali nella ricerca sulle disuguaglianze*. Da un lato il capitale culturale relativo a titoli di formazione e competenze in relazione alla cultura vengono valutati come importanti risorse in questo conflitto; dall'altro Bourdieu pone l'accento sul ruolo dell'*habitus* dei gruppi per il conflitto nel posizionamento sociale. Con il concetto di *habitus* egli riassume un "sistema di preferenze" di attori, di loro punti di vista, categorizzazioni, strutture cognitive e schemi d'azione (Bourdieu 1994: 45).

Nell'analisi empirica condotta ne *La distinzione* determina quindi anche la dotazione di *habitus* con capitale economico e culturale. Gruppi di lavoro sviluppano quindi un *habitus* caratteristico, in cui e con cui si differenziano da altri gruppi di lavoro e lottano per il giudizio sociale di azioni, forme culturali e tipi di capitale.

2) Al livello delle forme culturali e della distinzione – dell'*habitus* – per Bourdieu non si tratta di una consapevole comprensione "teorica" della struttura sociale e della posizione dell'individuo in essa. I gruppi si costituiscono piuttosto al livello delle *pratiche culturali* – innanzitutto attraverso il consumo culturale (Bourdieu 1985: 730; Bourdieu 1994: 22).

3) Nell'ambito della questione qui posta è particolarmente interessante il ruolo delle reti sociali nel pensiero di Bourdieu. Queste sono connesse al concetto di *capitale sociale*, a cui Bourdieu dà particolare rilievo nella sua sociologia (Bourdieu 1983). Esso gioca un ruolo particolare come risorsa autonoma (analogamente al capitale economico e culturale) e determina il significato delle reti per la costituzione e riproduzione delle disuguaglianze sociali. Nel suo studio empirico *La distinzione* le reti in realtà non giocano alcun ruolo –

l'*habitus* è determinato esclusivamente dalle capacità degli attori con capitale economico e culturale (Fuhse 2010, 187). Il conflitto simbolico e materiale tra gruppi di lavoro rappresenta per Bourdieu la struttura sociale nella sua interezza.

4) D'altra parte, oltre che al concetto di capitale sociale, Bourdieu pone l'accento sulle *relazioni* tra posizioni socio-strutturali in confronto con le reti sociali. Bourdieu parla sempre del carattere "relazionale" della sua teoria, parla di "rete di relazioni" o a proposito di ciò che la realtà sociale è "relazionale". Effettivamente il relazionale per Bourdieu non si riferisce ad una osservazione di relazioni sociali empiricamente osservabili. "Relazionale" qui sta per "relativo" – come Scott Lash ha dimostrato (Lash 1993: 201). Bourdieu parla delle cosiddette "relazioni oggettive". Posizioni e *habitus* devono sempre essere osservati come relativi l'un l'altro e non mai come entità isolate – proprio perché esse si costituiscono nell'autolimitarsi l'un l'altra e nel riferirsi l'una all'altra.

Nel modo in cui tratta le reti sociali Bourdieu resta uno strutturalista orientato in modo marxista: considera la posizione socio-economica (professione, istruzione e reddito) come determinante per orientamenti e pratiche culturali (*habitus*) e anche per le relazioni sociali degli attori (Fuhse 2010: 188).

A partire dal modello di Bourdieu il capitale sociale è entrato negli ultimi trent'anni al centro del dibattito sulla ricerca sulle disuguaglianze sociali. Le relazioni e le reti sociali valgono come risorse con cui gli attori ottengono accesso alle informazioni e al sussidio sociale o che rendono possibile nella rete la cooperazione e l'agire collettivo.

Il concetto di capitale sociale si focalizza primariamente sulla struttura di rete – sia che si tratti di una rete sociale fitta, per esercitare controllo sociale e favorire la cooperazione (Coleman) oppure di "weak ties" su "vuoti strutturali" con cui si ha accesso alle informazioni fondamentali (Granovetter e Burt).

Gli impulsi provenienti dalle riflessioni di Bourdieu sono confluiti in Germania nella ricerca sugli stili di vita: questa si è focalizzata sul piano simbolico della disuguaglianza sociale, mentre lo stile di vita è concepito come dimensione centrale della struttura sociale. Nella riflessione di Bourdieu viene data priorità alla disuguaglianza socio-economica: gli stili di vita non seguono necessariamente disuguaglianze economiche e un ordine sociale verticale. Essi generano piuttosto cosiddetti ambienti (*Milieu*) – grandi gruppi sociali, le cui condizioni costitutive non sono determinate dalle loro condizioni sociali. In seguito alle suggestioni provenienti da Bourdieu, si sono sviluppati, intorno al 2000, degli studi per punti chiave con Gunar Otte, Jörg Rössel e Cornelia Koppetsch/Günther Burkhart.

1) Il concetto di stile di vita non si riferisce solo alla nozione di habitus di Pierre Bourdieu, ma anche a studi passati di Max Weber e Georg Simmel (Hradil 1992: 27). Sotto il concetto di stile di vita si collocano insieme tutti gli aspetti della condotta di vita – dall’orientamento/adeguamento ai valori alle pratiche culturali, al consumo, all’identificazione e auto-stilizzazione. Rispetto al concetto di habitus, lo stile di vita è in qualche modo distaccato dalla posizione sociale – progetti di vita e pratiche culturali non sono più separati da strati sociali, ma, in un certo modo, individualizzati e liberamente nominabili (Beck 1986; Neckel 2000). Lo stile di vita non è d’altra parte completamente individuale, ma collocato in strutture sociali – gli ambienti (*milieus*).

L’ambiente è concepito come gruppo d’interazione, che proprio attraverso una comunicazione rinforzata all’interno produce una propria visione del mondo e un proprio stile di vita e può addirittura ottenere una coscienza di gruppo e una capacità d’azione collettiva. La comunicazione interna agli ambienti dovrebbe essere osservabile con maggiore densità al livello delle reti sociali in forma di gruppi.

C’è però una questione delicata, secondo Fuhse: mentre nelle interviste quantitative le persone si lasciano intervistare facilmente su grado di istruzione e professione, questo diventa più complicato per gli orientamenti culturali dello stile di vita. Chi è in grado di indicare con precisione quali sono gli orientamenti valoriali dei propri amici, quali beni culturali consumare o con quale ambiente identificarsi? Proprio per queste difficoltà dell’ordine dell’ambiente delle persone di riferimento tra gli intervistati dovrebbe essere condotta un’intervista a valanga per una verifica della tesi della comunicazione interna, in cui non sono ego, ma anche gli alter ad esso connessi siano intervistati sulle caratteristiche dello stile di vita.

Stando agli studi di Thomas Meyer (ricerca sul consumo: Meyer 2001) esisterebbero 16 stili di vita in Europa [*Eurostyles*]. Gli ambienti sociali sarebbero così da considerare non tanto come grandi gruppi sociali realmente esistenti, ma piuttosto come costrutti osservabili per l’analisi socio-strutturale, con la quale quest’ultima è in grado di riportare una complessa realtà sociale a chiare schematizzazioni (Fuhse 2010: 191).

2) A partire dal 2000 le reti sociali diventano più incisive nella ricerca sugli stili di vita. Gunnar Otte considera le reti come determinanti per gli stili di vita (o condotte di vita, *Lebensführungen*) accanto alla citata divisione di Bourdieu di capitale culturale e capitale economico: mentre questi rappresentano risorse individuali, le reti sono considerate “funzioni produttive sociali” (*sozialen Produktionsfunktionen*) (Otte 2008: 99). Tuttosommato le tre variabili della posizione sociale (reddito, istruzione ed età) offrono

una più alta capacità esplicativa. Se le reti sociali sono quindi importanti per la condotta di vita individuale, appaiono agli occhi di Otte solo come un importante fattore d'influenza per gli altri.

3) In modo non dissimile all'analisi di Otte, Jörgt Rössel ha tentato un innesto delle reti sociali nella ricerca sugli stili di vita. Le modificazioni concettuali di Rössel sono più radicali e coerenti. Intanto stili di vita e ambienti devono essere tenuti concettualmente separati: gli stili di vita sono, infatti, divisi in due componenti, secondo uno schema d'azione (le preferenze culturali degli attori e le azioni pratiche premeditate), mentre il concetto di ambiente è messo sullo stesso piano col tipo di reti personali degli attori. Infine le reti operano non solo immediatamente sulle scelte delle azioni, ma anche sulle preferenze culturali (Fuhse 2010:193)

Dal momento che la struttura sociale è formata da una pluralità di categorizzazioni e distinzioni, si potrebbe parlare di una "analisi strutturale plurale" (Rössel 2005: 12, 257). Genere, livello di istruzione e appartenenza alla classe sociale, provenienza regionale ed etnica, così come età e religione producono all'unisono (e proprio nel loro intersecarsi) una struttura sociale a più strati, in cui le evidenti forme culturali sono rintracciabili solo in relazione ai singoli campi e alle singole categorie. Il concetto di ambiente non è qui utilizzato per identificare un ordine omologo di posizioni sociali o gruppi culturali, ma per ricostruire la collocazione degli attori nelle reti composte in modo differenziato.

4) Dai lavori di Otte e Rössel emerge che non solo le reti influenzano gli stili di vita, ma che viceversa questi le strutturano. Che non si possa tirare una linea di separazione analitica tra stili di vita e reti lo insegna il lavoro di Cornelia Koppetsch e Günther Burkhardt (1999). Questi autori hanno analizzato in studi quantitativi le relazioni amorose tra eterosessuali in tre differenti ambienti in relazione al loro ideale e alla negoziazione pratica dei ruoli di genere (Fuhse 2010: 194). Bourdieu già poneva l'accento sul ruolo delle forme culturali nella costituzione e riproduzione delle disuguaglianze sociali, mentre reti sociali giocavano per lui ancora un ruolo secondario. Tutto ciò cambia con la formulazione dell'ambiente come gruppo di interazione secondo Gerhard Schulze. Successivamente sviluppato e rettificato empiricamente, Rössel sostiene che gli ambienti non rappresentano alcun gruppo sociale realmente esistente; piuttosto il concetto di ambiente è da considerare un contesto sociale di attori, contesto che influenza le loro preferenze culturali e le loro scelte pratiche.

In uno studio recente, Donati ha invece proposto di considerare – secondo una metodologia rigorosamente relazionale – il contesto o ambiente come connessione tra il livello delle caratteristiche individuali e quello delle reti quotidiane in cui l'individuo è inserito (Fig. 2).

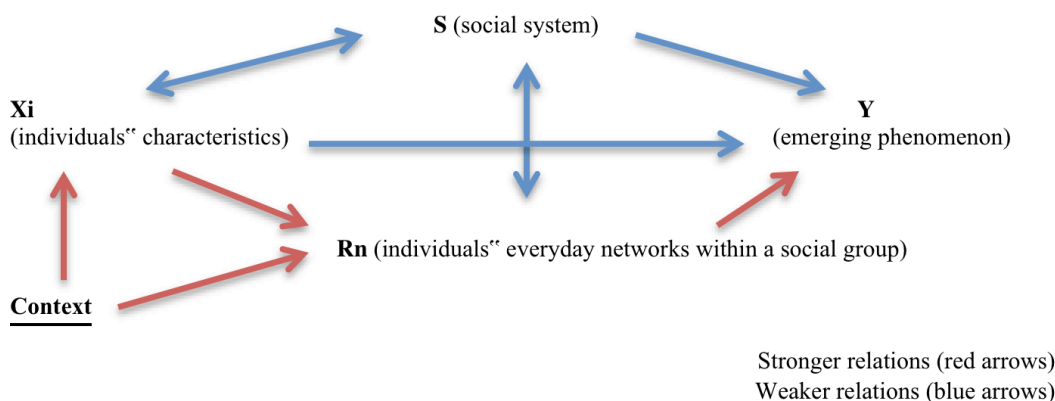


Fig. 2- Relational methodology

Parte fondamentale delle condotte di vita, determinate dagli ambienti, è anche la prassi delle relazioni sociali. Classi sociali, ambienti sociali, gruppi etnici e generi si differenziano non solo nei loro orientamenti culturali, ma anche nella tendenza a ruoli di genere complementari o ugualitari nelle relazioni intime, all'amicizia o alla parentela come forma di relazione predominante o a pratiche relazionali orientate all'attività o alla comprensione.

Le reti sociali sono importanti per lo status di individui e gruppi – questa potrebbe essere l'affermazione fondamentale che sintetizza i diversi lavori qui analizzati. Norbert Elias e John Scotson avevano individuato nel loro classico *The Established and the outsiders* delle intuizioni interessanti (attraverso il concetto di figurazione) senza lo strumentario quantitativo della *network analysis*. Il lavoro di Elias e Scotson mostra che le reti non solo determinano posizioni di potere e possibilità di ascesa, ma che anche le forme culturali e il tracciamento di confine simbolico o temi della conversazione possono giocare un ruolo essenziale. All'interno della sociologia relazionale si può quindi individuare un indirizzo di ricerca particolare che si riallaccia all'indagine sulle forme culturali e sulle reti sociali. Questi i punti essenziali:

- la disuguaglianza sociale viene concepita (in relazione a Bourdieu) essenzialmente come prodotto di *rappresentazioni simboliche e pratiche di distinzione culturali*. La struttura della rete non rappresenta da sola l'intelaiatura delle strutture sociali, ma queste sono integrate dal "lato fenomenologico" di cultura e rappresentazione (Breiger 1995; Erickson 1996).

- accanto a ciò *si riflette criticamente sulle categorie che sono alla base della network analysis e incorporate all'analisi stessa*. Così, ad esempio, King-To Yeung mostra che la categoria relazionale di “amore” può assumere significati completamente differenti a seconda dei contesti di rete analizzati (Yeung 2005).
- *le categorie* come il genere o l'origine etnica riproducono strutture di rete – e le condizionano con norme per l'interazione con differenti categorie personali (Rytina e Morgan 1982). Questo può essere ricondotto al fenomeno della “chiusura sociale”, così come teoricamente formulata da Tilly in *Durable Inequality* (Tilly 1998: 75).
- all'interno di reti cooperative si originano forme culturali proprie – uno *stile di vita* nel senso della ricerca sugli stili di vita sopra menzionata. A questa sfera appartengono i codici culturali dei raggruppamenti informali studiati da Nina Eliaspoh e Paul Lichterman (2003), così come i sistemi categoriali e gli schemi di classificazione di Andreas Wimmer (2002). Nel lessico di White questi sarebbero i cosiddetti “domini”, che sono intrecciati alle reti e distinguono i singoli contesti di rete dagli altri.
- anche le *lingue* si sviluppano in strutture di rete, come aveva già sottolineato White. Le popolazioni della rete si sviluppano in relazione alle proprie forme di linguaggio – dai simboli e soprannomi nelle singole relazioni sociali fino alle forme letterarie nazionali. Le lingue sono anche parti di domini nelle reti e organizzano le connessioni e i nodi di rete.
- le categorie possono condurre a una condensazione di relazioni personali verso l'interno, come ha indicato Andreas Wimmer con i suoi lavori sui gruppi di migranti (2002). Il classico esempio in questo caso sono le reti di rapporti di parentela: categorie come marito o zia rimandano a determinati ruoli, che caratterizzano, attraverso specifiche relazioni sociali, altre categorie come moglie o nipote. Un altro classico esempio di categorie di equivalente strutturale nella ricerca sulla disuguaglianza è descritto da Karl Marx nel caso dei *Parzellenbauern* francesi. Questi si trovano in una posizione socio-strutturale affine e si determinano attraverso determinate (prestabilite) relazioni sociali con i grandi proprietari terrieri. Manca a questi a detta di Marx una interazione per poter costituire una classe e agire collettivamente.
- le categorie non producono alcun ordine perfetto di strutture di rete; piuttosto s'incrociano differenti categorie come origine etnica, genere, età e livello di istruzione e ricoprono una rete complessa di connessioni e disuguaglianze. Come scrive Harrison White la realtà sociale è “messy”, non perfettamente ordinata (White 1992: 70). Troviamo una struttura inter-relazionale tanto con cliques strettamente annodate e gruppi di interazione, quanto con “weak ties” tra di loro – quindi più “reti” che “gruppi”.

Il soggetto analitico principale nella sociologia della rete proposta da Fuhse, in chiave cosiddetta “relazionale”, sono appunto le *networks* intese come «informal and temporary patterns of order that emerge from uncertainty and control attempts» (Fuhse 2014)⁹⁴.

Le linee guida dell’analisi di Fuhse sono sostanzialmente due:

- 1) Meaning structure;
- 2) Regularities of communicative events.

Fuhse segue sostanzialmente il modello di Luhmann dal momento che le reti sociali finiscono per essere considerate, coerentemente a questo schema d’analisi: «structures of meaning that develop through the sequence of communicative events».

Le reti rappresentano certamente una prospettiva d’analisi privilegiata per la “sociologia relazionale”, ma solo a certe condizioni relazionali e in forza di una metodologia, anch’essa rigorosamente relazionale. In uno studio pubblicato nel 1988 sulle categorie di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* in Tönnies, Donati aveva già insistito per il loro recupero nelle moderne teorie della *network analysis*, in una chiave relazionale. “Comunità” e “società” non sono da intendere, infatti, come fasi storico-evolutive, contrapposte tra loro, ma come poli dialettico-relazionali del sociale in quanto tale (Donati 1988: 22).

Questo consente anche il superamento della contrapposizione tra *razionalità sistemica* (Luhmann) e *razionalità comunitaria* (Habermas): il superamento di questa contrapposizione tra visione sistemica del sociale (società ridotta a “System”) e considerazione “vitalistico-comunitaria” del sociale (società che si fonda sul “Lebenswelt”) è possibile, secondo Donati, grazie ad uno schema relazionale che faccia interagire queste due sfere (Donati 1988: 237-238). Anche l’opposizione tra reti formali e informali può assumere quindi una nuova luce, secondo il ragionamento di Donati, in una dimensione relazionale: la società va intesa, infatti, come una “rete di relazioni”. La strategia di rete è quindi concepita come l’*emergenza* di fenomeni associativi e collettivi, che sono creati in ultima analisi da relazioni sociali (Donati 1991: 109). Lo schema sottostante nella Figura n. 3 (Donati 1988, 242) chiarisce questo stato di cose:

⁹⁴ E nella considerazione intrecciata di piano sociale e piano culturale, Fuhse insiste nel sostenere che la sua indagine ha a che fare con «a complex social reality of communicative processes establishing, reproducing, and modifying social relationships as meaningful dynamic social constructions» (Fuhse 2014).

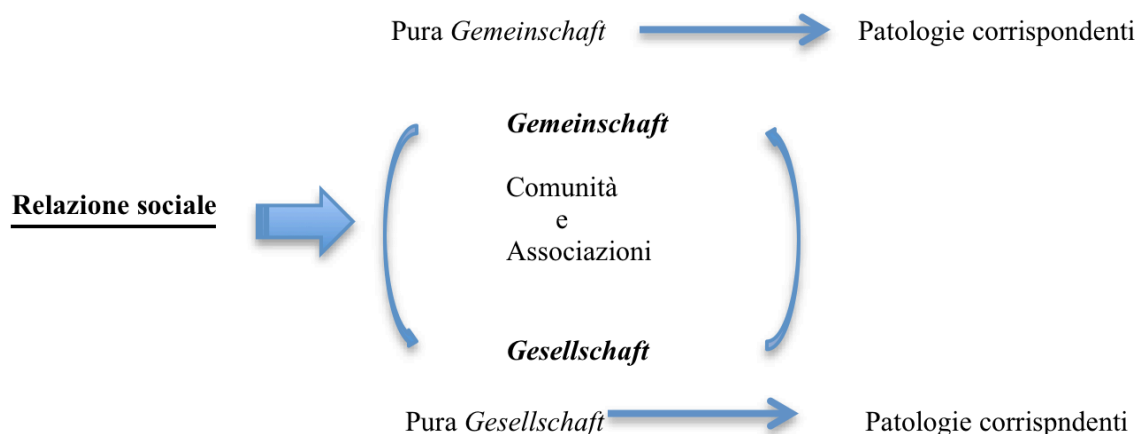


Figura 3. Il carattere circolare della relazione sociale secondo Donati

Sia la prospettiva di Donati che quella di Fuhse si definiscono “relazionali”, ma in un modo rispettivamente differente e su presupposti teorici molto distanti tra loro. Il primo e vero fattore che li differenzia sta proprio nel concetto stesso di relazione, e quindi nell’impegno che se ne fa in campo metodologico ed empirico. Stando al modello di Fuhse, che s’ispira fondamentalmente a White (e alla *New York School of Relational Sociology*, come la definisce Ann Mische), a Bourdieu e a Luhmann, la relazione media “struttura” e “cultura” in un contesto di rete e secondo le già citate «meaning structures» e «regularities of communicative events».

Per Donati la relazione consente un’interazione funzionale tra struttura, cultura e *agency*⁹⁵: la relazione viene considerata come “molecola del sociale”, realtà *sui generis* o “altro rovine di realtà” che la sociologia ha il compito precipuo di indagare. Questo ordine “terzo” – direbbe Simmel – si pone al di là delle coppie oppozionali classiche e dei dualismi della sociologia (*Erklärung/Verstehen*; struttura/cultura; olismo/individualismo metodologico; analisi micro/macro; agenzialità/sistema etc.) (Donati 2013: 220-221). La relazione è, infatti, sempre “triadica”, mai duale, dal momento che è da considerarsi come “fenomeno emergente tra soggetti in interazione tra loro” (Donati 1991: 27; Donati 2013: 302) e non può mai operare secondo uno schema “meccanicistico”.

⁹⁵ Archer ha mostrato come il mix tra teorie dell’azione e teorie dei sistemi generi un’impasse nella spiegazione dei fenomeni sociali che definisce “conflazione centrale”, ovvero circolarità tra azione individuale e struttura sociale (Archer 1995).

Capitolo 3

La relazione nelle indagini sociologiche simmeliane

3.1. La metropoli e la condizione dell'uomo moderno

Le analisi simmeliane sulla “vita dello spirito” – letteralmente *Geistesleben*, recita il sottotitolo di uno dei suoi più importanti contributi⁹⁶ sul tema – dell'uomo moderno nel nuovo contesto urbano (metropolitano) si muovono in un orizzonte semantico che è ben espresso da alcune parole di Robert Park, il quale fu allievo diretto di Simmel e che nel 1915 scriveva su «The American Journal of Sociology»:

“Il punto di vista esposto in questo articolo considera la città non come una pura e semplice *congerie* di persone e di ordinamenti sociali, ma come un'istituzione.[...]

In sostanza un'istituzione è una parte della *natura umana collettiva* ed è dotata di quei meccanismi e di quei mezzi attraverso i quali funziona la stessa *natura umana*” (Park 1999: 3; *corsivo mio*).

Ciò che balza agli occhi in queste brevi, ma illuminanti battute è che l'interesse del sociologo americano, sulla scorta degli insegnamenti del maestro berlinese, è quello di individuare quei meccanismi e quei mezzi che animano la “natura umana” e che sono a fondamento degli atteggiamenti collettivi che sono riscontrabili nella metropoli moderna.

Park aveva individuato i punti fondamentali dell'analisi delle metropoli americane nel “piano regolatore”, nel “vicinato”, nelle “comunità e nelle aree segregate”, e quindi in sottoinsiemi funzionali che contribuiscono alla definizione e all'organizzazione del contesto urbano metropolitano (classi e figure professionali, mobilità di un gruppo sociale, istituzioni come chiesa, scuola e famiglia).

Dal punto di vista della “vita” e dello stile di vita dell'individuo metropolitano, Park rileva:

“L'attrattiva della metropoli, comunque, è dovuta in parte al fatto che nel lungo periodo ciascun individuo trova in qualcuna delle manifestazioni multiformi della vita urbana il tipo di ambiente in cui può esprimersi e sentirsi a proprio agio; trova cioè il clima morale dal quale la sua particolare natura riesce a trarre stimoli che portano le sue qualità innate a manifestarsi pienamente e liberamente” (Park 1999: 17).

⁹⁶ *Die Großstädte und das Geistesleben*, apparso originariamente sullo «Jahrbuch der Gehe-Stiftung», IX, 1903, e poi nella raccolta postuma *Brücke und Tür* (Kohler, Stuttgart 1957).

In altre parole, la metropoli è il luogo in cui la “vita” dell’individuo *può* trovare la sua massima realizzazione e manifestarsi “pienamente e liberamente”. Le condizioni di tale realizzazione sono date dalla tessitura complessa del contesto metropolitano che favorisce certamente la realizzazione di quella “vocazione intramondana”, per dirla con Weber, che l’individuo sente come urgente e gratificante. Park, tuttavia, rileva che la stessa complessità che favorisce l’affermazione dell’individuo incide negativamente nelle dinamiche legate alla riserva negativa della natura umana (facendo riferimento esplicito ai fenomeni della devianza e della criminalità).

Nei fenomeni sociali legati al contesto urbano metropolitano è importante mantenere salda la nozione di “interazione” che gli autori della Scuola di Chicago recuperano direttamente dagli insegnamenti di Simmel. L’interazione è lo iato tra la natura umana e quella animale che permette di comprendere e spiegare i fenomeni sociali in quanto tali, ed è necessario uno sforzo di astrazione che tenga sempre evidenziata la funzione generativa che svolge la riflessività nei processi d’interazione sociale. Park e Burgess scrivono a tal riguardo:

“L’idea di interazione non è una nozione del senso comune [...]”.

È interamente umana questa disposizione ad essere curiosi e riflessivi relativamente all’universo fisico e sociale. Gli uomini, infatti, a differenza degli animali, vivono in un mondo di idee come anche in un regno di realtà immediata. Questo mondo di idee è qualcosa di più dello specchio che la nostra percezione sensoria ci offre, e qualcosa di meno di quell’ultima realtà alla quale sembra fare da prologo e da invito” (Park e Burgess 1999: 40).

Spostandosi geograficamente, temporalmente (e teoricamente) dalla “Scuola di Chicago” alla Berlino di Simmel, non risulti essere una semplice curiosità che, mentre il quartier generale del lavoro sociologico-filologico di recupero filologico delle opere di Simmel è legato all’Università di Bielefeld⁹⁷ in Germania (soprattutto negli anni ’80 del XX secolo), presso la Humboldt-Universität di Berlino, dove Simmel ha per anni studiato e insegnato, esiste tuttora un centro di studi dal titolo emblematico: *Georg-Simmel-Zentrum für Metropolenforschung*. Si tratta di un centro di ricerca attivissimo che conta una serie di iniziative legate allo studio della “vita pulsante” delle metropoli moderne.

Simmel ha, effettivamente, dedicato in modo significativo alcuni saggi sulle città italiane *Roma* (1898), *Firenze* (1906) e *Venezia* (1907) (Podoksik 2012: 102 e ss.): l’approccio

⁹⁷ Un primo archivio di Simmel in Germania fu ospitato dalla città di Amburgo, ma venne raso al suolo durante la Seconda Guerra Mondiale (queste informazioni mi sono state fornite direttamente da Otthein Rammstedt durante un colloquio a Bielefeld qualche anno fa presso l’attuale *Georg Simmel-Archiv*).

teorico e metodologico è, come si mostrerà più avanti, sensibilmente diverso dallo spirito con cui ha analizzato il tema della metropoli e dell'uomo moderno. Nel saggio *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), conferenza tenuta presso la "Gehe-Stiftung" di Dresda, Simmel affronta direttamente la questione sopra menzionata con uno spirito che ha fatto scuola (si pensi non solo alla Germania, ma anche a Chicago e agli studi fioriti negli Stati Uniti grazie al contributo simmeliano).

Scrive Lichtblau:

"Non c'è quasi nessun problema che preoccupi maggiormente Simmel di come nel contesto delle condizioni della società di massa e della vita metropolitana sia possibile immaginare una forma di identità personale che non sia assimilabile né ai diversi ruoli messi a disposizione dalle differenti cerchie sociali né con i modelli forniti dall'industria culturale per una modalità autentica di autorealizzazione» (Lichtblau 1997: 83).

Effettivamente già nella *Filosofia del denaro* Simmel aveva cominciato a porre le basi analitiche e schematiche per la comprensione di quel particolare atteggiamento dell'uomo moderno (il *blasé*), la cui condotta non è una semplice contingenza, ma la cifra del suo stesso essere: il copione che recita nella società corrisponde alla sua sostanza più profonda, il che significa che la sua personalità complessa si riverbera nel suo *essere sociale*.

"Mentre di regola il cinico non desidera cambiare la propria natura intima, ciò accade di frequente al *blasé*: la sua caratteristica consiste nel cercare quelle attrattive di vita che la sua costituzione individuale gli rende impercettibili. Donde la smania, nell'epoca presente, di stimoli e di eccitazioni, di impressioni estreme e della massima rapidità del loro alternarsi: si tratta di uno di quei tipici tentativi che consistono nel rimuovere i pericoli o le sofferenze di una situazione portando quantitativamente all'eccesso il loro contenuto. In questo modo avviene certamente una diversione momentanea del loro significato oggettivo, ma poco dopo subentra la situazione precedente, aggravata dall'aumentata dimensione dei suoi elementi. Più essenziale ancora è il fatto che la moderna valutazione di ciò che è «stimolante» in quanto tale – senza che si ritenga necessario chiarire a che cosa esso ci stimoli – riveli, in impressioni, situazioni, dottrine, quel caratteristico rimanere impigliati nei mezzi: ci si accontenta di questa fase preparatoria dell'autentica produzione di valori" (Simmel 1984: 373-374).

Le nuove teorie urbane sono considerate di necessario interesse per superare paradigmi e approcci vetusti e in alcuni casi reificati nello studio delle metropoli o grandi centri urbani (Roy 2009; Robinson 2013). Studi critici dei fenomeni urbani hanno come obiettivo il superamento delle dicotomie statiche e delle strutture di potere egemoniche, con lo scopo

di rendere visibili infrastrutture teoriche e strutturali che circondano e determinano la ricerca sui fenomeni urbani.

Das Abenteuer di Simmel è il saggio che più di tutti avrebbe ispirato Becker e Rilke sull'idea e la potenza dell'ebbrezza avventurosa: l'avventura è infatti l'evento che si iscrive all'interno del normale corso vitale del singolo, ma che in qualche modo si sgancia dal normale e quotidiano accadere, per la sua "eccezionalità", per la sua "eccentricità" (Becker 1996: 53). L'avventura è una forma di esperienza quasi allotria, estranea dell'individuo metropolitano moderno: il carattere circoscritto, isolato dell'avventura, infatti, la rende molto simile all'esperienza artistica. L'avventura è l'elemento che dall'esterno irrompe per "illuminare" il corso interno, è ciò che illumina l'ordine altrimenti confuso e ordinario delle cose. L'avventuriero, scrive Simmel, è

[...] l'esempio più radicale dell'uomo non storico, di quella natura che vive nel presente. Un uomo simile da un lato non tiene conto del passato, dall'altro non si cura minimamente del futuro [...]; la prospettiva futura è per così dire divorata nell'ebbrezza dell'attimo (e l'accento va posto più sull'attimo che sull'ebbrezza) (Simmel 1993: 17).

Queste sono le coordinate generali che caratterizzano lo spirito dell'uomo moderno, il quale si trova a vivere la condizione quotidiana dell'eccesso e dell'unicità del vissuto. Per sfuggire alla monotonia sempre incombente che risulterebbe inaccettabile, l'uomo moderno cerca di rendere eterni gli attimi vissuti, rompendo lo schema della progettualità e della temporalità autentica, vitale, esistenziale (intesa come *kairos*, come "attesa"). L'uomo moderno non ha "tempo", e quello che ha viene sempre "quantificato" all'interno di una logica di scambio – si è già avuto modo di analizzare il capitolo di *Philosophie des Geldes*, nel quale Simmel analizza la "quantificazione" del fattore tempo nella vita dell'individuo.

Il celebre saggio simmeliano sulla metropoli e la vita dello spirito si apre proprio con una considerazione preliminare legata all'*intensificazione della vita nervosa*, dettata da un lato dai ritmi di vita certamente più elevati ("prodotta dal rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori"), dall'altro dalla difficoltà della vita individuale a far fronte alle "forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica" (Simmel 1995: 35-36). In altre parole, l'individuo cerca una via di fuga o quantomeno attiva forme di difesa, che sono vere e proprie "resistenze" a venir livellato all'interno del meccanismo tecnico-sociale.

I meccanismi di difesa passano attraverso un'intensificazione della dimensione "intellettualistica" dello spirito umano: se l'uomo di provincia basa la sua esistenza su relazioni affettive e sulla sentimentalità, l'uomo metropolitano tende a vivere secondo quella facoltà così simile metaforicamente alle logiche dell'economia monetaria: l'intelletto è la facoltà che permette la valutazione oggettiva delle cose attraverso una logica dello scambio innescata dalla metafora del denaro. Essa consente di valutare le esperienze vissute attraverso quella "neutralità oggettiva" che solo in denaro è in grado di fornire. Tuttavia questa tendenza "intellettualistica" dell'uomo metropolitano immunizza una sfera intima del soggetto, che è quella della *personalità*, che non può entrare in transazioni sociali – come Simmel aveva già avuto modo di dimostrare nel capitolo dedicato allo stile di vita di *Philosophie des Geldes*.

Lo spirito della modernità ha ridotto la realtà ad una rappresentazione calcolabile e prevedibile: "lo spirito moderno è divenuto sempre più calcolatore", scrive Simmel, anticipando le intuizioni di Horkheimer sulla società industriale e sulla modernità scandite dalla logica della "ragione soggettiva" (quella che strumentalizza la vita dello spirito, logorando la "ragione oggettiva" dei grandi sistemi di pensiero). "Puntualità, calcolabilità ed esattezza" (Simmel 1995: 41) sono le parole d'ordine della vita metropolitana descritta da Simmel.

L'individuo metropolitano per eccellenza è il *blasé* (nel testo originale Simmel parla della *Blasiertheit*, letteralmente "l'esser-blasé"), caratterizzato quindi dalla forma di estrema impersonalità legata allo stato di cose poco sopra descritto. Il significato psicologico, prima ancora che sociologico, del *blasé* sta innanzitutto nella sua incapacità di reagire adeguatamente agli stimoli. In secondo luogo Simmel evidenzia l'incapacità del *blasé* di rilevare le differenze, "[...] nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti" (Simmel 1995: 43). Simmel continua utilizzando la metafora della coloritura (e della scoloritura) delle cose nell'atteggiamento del *blasé*, nel senso che il suo comportamento degrada progressivamente le tonalità dei colori della vita (quella connotazione emotivo-valoriale), intendendo con ciò un livellamento drastico funzionale ad una logica della scambiabilità e della possibile flessibilità legata a situazioni sempre nuove e sempre stimolanti (per una strana coincidenza *Reiz* in tedesco traduce sia "stimoli" – nervosi – che "fascino", "attrattiva"; la metropoli ha la peculiarità di esercitare il suo fascino in misura proporzionale agli "stimoli nervosi" che riesce ad attivare ed eccitare).

L'atteggiamento "formale" che il *blasé* trattiene con altri è, pertanto, quello della "riservatezza", ovvero – spiega Simmel – "l'atteggiamento spirituale con cui gli abitanti della metropoli si rapportano gli uni con gli altri" (Simmel 1995: 44). È chiaro che, sebbene il sociologo tedesco abbia sempre ribadito che la sociologia non ha il compito di condannare o giustificare, ma solo quello di comprendere, emerge nella descrizione dell'individuo moderno metropolitano una certa intonazione critica. Il modo della relazione degli abitanti della metropoli è dato da una sostanziale ritrosia, diffidenza, indifferenza verso l'altro, dettata dall'assenza di messa in gioco della personalità. La condizione di possibilità di interazione e di relazione sociale nel contesto metropolitano è data da quell'intellettualizzazione, richiamata poco sopra, che si sposa con questa "riservatezza" che suona più come un codice minimo di coinvolgimento. D'altra parte, il "versante psico-sociale interiore" di questo atteggiamento è definito da Simmel come la perfetta antitesi della relazione sociale:

"In effetti, se non erro, il versante interiore di questo riserbo esteriore non è soltanto indifferenza ma, più spesso di quanto non siamo disposti ad ammettere, una tacita avversione, una *reciproca estraneità*, una repulsione che al momento di un contatto ravvicinato e a prescindere dall'occasione, può capovolgersi immediatamente in odio e in aggressione" (Simmel 1995: 45; *corsivo mio*).

Questa "riservatezza" è più in generale, scrive più avanti, l'"essenza spirituale della metropoli". Simmel ammette che la metropoli goda di una vita propria; tuttavia, questa vita non riflette quella dei suoi membri, o meglio non rispecchia il carattere originariamente "personale" della vita spirituale degli individui.

"L'essenza più significativa della metropoli sta in questa grandezza funzionale che trascende le sue frontiere fisiche: la sua efficacia si riflette sulla sua vita e le dà peso, rilievo, responsabilità. Come un uomo non si esaurisce nei confini del suo corpo o dello spazio che occupa immediatamente con le sue attività, [...] allo stesso modo una città esiste solo nell'insieme degli effetti che vanno oltre la sua immediatezza. Solo questo rappresenta il vero volume in cui il suo essere si esprime" (Simmel 1995: 51).

Non è proprio coerente sostenere che la vita della città e la vita dell'individuo si somigliano come un micro e un macrocosmo. Simmel pare contraddittorio in questo passaggio, dal momento che sostiene che la vita individuale nella metropoli necessita di uno "snaturamento" dal punto di vista della personalità e della componente spirituale. Come, infatti, sostiene poco più avanti, la modernità è caratterizzata dal prevalere dello "spirito

oggettivo” su quello soggettivo: “nel linguaggio come nel diritto, nella tecnica della produzione come nell’arte, nella scienza come negli oggetti di uso domestico”, scrive Simmel, è incorporata [*verkörpert*] quello spirito oggettivo (ovvero le forme culturali divenute ormai autonome) che lo spirito soggettivo non è più in grado di riabbracciare e ricondurre a sé. D’altra parte è lo stesso Simmel a dare una connotazione negativa⁹⁸ di questa situazione globale dal momento che denuncia con l’età moderna una certa perdita da parte dell’individuo di “spiritualità, delicatezza e idealismo” (Simmel 1995: 54).

La via d’uscita dalle aporie della modernità sembra essere indicata dallo stesso Simmel nel saggio *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* (1913), nel quale l’autore effettivamente trova nella formulazione di questa ossimorica formula un primo ancoraggio alla *Lebensphilosophie* che caratterizzerà in realtà tutti i suoi scritti maturi. L’individuo moderno può salvarsi dalle forme estreme di individualismo⁹⁹, che in realtà restano inconsistenti e impossibili – dal momento che l’essere individuale è imprescindibilmente legato all’essere sociale. La formulazione della *legge individuale* mette in relazione “essere” (realtà concreta) e “dover essere” (norma astratta e condivisa) e solo nella relazione – non nella mera contrapposizione tra i due termini – è possibile uscire da quell’impasse del formalismo kantiano e più in generale della vita dell’uomo moderno. Nella relazione “vitale” infatti emerge che dover essere e realtà, “[...] entrambi come forme della vita, formino la coppia di termini in contrasto” (Simmel 1995a: 119). La chiave di volta è nel superamento dei dualismi astratti tra individuale e collettivo, soggettivo e oggettivo, individuale e universale. Solo a partire dall’“oggettività dell’individuale” (che esprime appunto una relazione necessaria tra le coppie di opposti appena menzionati) è possibile ripensare i rapporti etico-sociali della modernità e individuare nuove “forme” di vita dell’individui moderno insieme ad altri. La sfera vitale e spirituale dell’individuo è di per sé riserva e fonte di *oggettività*.

“Se esiste una vita individualizzata in un certo modo, anche il suo dover essere ideale esiste come oggettivamente valido, in modo tale che si possono concepire rappresentazioni vere e false di esso sia da parte del soggetto di tale vita che da parte degli altri soggetti [...]

⁹⁸ Su questa linea è da interpretare secondo Jazbinsek la considerazione simmeliana della vita dello spirito in relazione al rapido mutamento del tessuto urbano di inizio Novecento, secondo una suggestione da *Kulturpessimismus* tipica di questo periodo (Jazbinsek 2003).

⁹⁹ Simmel chiarisce esplicitamente che la “vitalizzazione e individualizzazione dell’ethos” che egli compie attraverso la formulazione della *legge individuale* è totalmente estranea a qualsiasi forma di egoismo o soggettivismo (Simmel 1995: 130).

L'elemento decisivo è che la vita individuale non è qualcosa di soggettivo, ma è anzi, come dover essere etico, assolutamente oggettiva, pur senza perdere in alcun modo la sua relazione esclusiva con questo individuo. La falsa coappartenenza di individualità e soggettività deve essere sciolta come quella di universalità e legalità" (Simmel 1995a: 120-123).

Simmel individua una sfera di normazione che "precede" in qualche modo quella dello Stato (ricorre all'esempio dell'antimilitarista che assolve gli obblighi di leva previsti dalle condizioni storico-istituzionali in cui si trova). La legge individuale affonda le radici nel *mare magnum* del *Leben* (la metafora, di vago ricordo spinoziano, a cui si richiama il sociologo è quella della vita intesa come corrente continua, formata da tante gocce che rappresentano i vari esseri): il luogo di produzione del dovere è la totalità dell'io vivente, sia rispetto alla molteplicità degli stati e degli elementi che la compongono, sia rispetto alla molteplicità degli altri con cui si confronta. A sfera della socialità – non ancora divenuta società nel senso istituzionale del termine – è contemplata in questa forma di relazione che determina la legge individuale. Il *dover essere* dell'individuo, infatti, non può essere dedotto dalle condizioni contingenti in cui si trova (ovvero dal contesto storico-sociale e istituzionale in cui vive): è vero, tuttavia, che la totalità degli atti che individuo prende in considerazione nella determinazione di una condotta "responsabile" ed "etica" passa attraverso l'atteggiamento con altri, secondo appunto una forma relazionale che si rivela primordiale, autentica e paradossalmente pre-sociale. La trattazione simmeliana si muove in un ambito che effettivamente è a metà strada tra metafisica e sociologia (come teoria puramente formale dell'agire interindividuale). Simmel tenta di ricostruire l'etica a partire dalle istanze tutte moderne dell'affermazione dell'individuo: non l'unicità del singolo (come poteva essere la proposta di Max Stirner), ma l'essenza propria e intima del sé (*Eigenheit*) – a questo mira l'istituzione simmeliana della *legge individuale*. Solo a partire dal recupero della "propria interiorità" (*von innen heraus*) è possibile costruire quel tracciato etico-sociale che è anche un ponte tra le istanze egualitarie (sociali) e quelle liberali (individuali) della modernità.

Questa riflessione pare in linea con le indicazioni offerte da Margaret Archer (e Pierpaolo Donati) nel volume *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale* (2006), nel quale l'autrice pone l'accento sulla carica problematica del rapporto tra *structure* ed *agency* nella comprensione delle scelte che l'individuo compie nell'interazione sociale. Come già energicamente sostenuto nel volume *Being human. The problem of agency* (2000), Archer individua nel recupero dell'"umano" la chiave di volta per la comprensione dei fenomeni

morfogenetici della società moderna: è impossibile percorrere il percorso di alcune teorie sociali che rinunciano alla dimensione intima dell'umano, in nome di una ingegneria o tecnologia sociale. Il sociale, potremmo aggiungere alle tesi della Archer, trova le sue radici in quella *Eigenheit* che Simmel ha indicato nel volume *Das individuelle Gesetz*, nel senso che l'esistenza pratica dell'individuo (che contempla autocoscienza, pensiero, emozionalità, identità personale) precedono per forza di cose l'acquisizione dell'identità sociale. La tesi sostenuta dalla Archer – e ripresa in un'ottica *relazionale* da Donati – è che l'essere umano emerge nelle e dalle relazioni sociali: l'umano è in quella tensione, richiamata in epigrafe dall'autrice, *tra* la solitudine dell'individuo e la collettività. Come insegna Simmel, aggiungo, è impossibile rinunciare alla duplice essenza dell'individuo moderno (il principio dell'ambivalenza), chiamato da un lato a rispondere in modo sempre più pressante al proprio destino sociale – nella misura in cui la sua stessa natura è da intendere come *socialmente* determinata dall'intersecazione progressiva con cerchie sociali sempre più numerose –, dall'altro richiamato da quella “conversazione interiore”, per dirla con Archer, ovvero da quella necessità di recupero, cura e potenziamento riflessivo della sfera dello spirito (*Geist*) o vita (*Leben*).

Il processo di socializzazione procede parallelamente a quello vitale dell'individuo: Archer ha risposto alla questione di come le strutture socio-culturali influenzino l'agire individuale. Rinunciando alla proposta degli indirizzi individualisti metodologici (che sostanzialmente si rifanno alla corrente weberiana), secondo i quali la spiegazione del fenomeno sociale è sempre da ricondurre a dinamiche e scelte singole e individuali, Archer rettifica anche la posizione del collettivismo metodologico. Non c'è uno stringente determinismo secondo cui l'agire sia *determinato* dalle strutture socio-culturali nelle quali l'individuo si trova a vivere. La riflessività interiore della persona è da intendere come ponte tra struttura e agency: la persona si *socializza* nel corso della sua vita. Il “modello a due gradini” (*two stage model*), che elabora Archer per spiegare lo sviluppo della teoria sociale a partire dai quesiti fondamentali posti dai classici del pensiero sociologico (tra i quali, peraltro, manca il nome di Simmel), è insufficiente dal momento che lascia fuori la questione della “riflessività interiore”. L'elaborazione del “modello a tre gradini” (*three step model*), che incorpora la riflessività umana, tiene conto proprio di quella necessità dell'individuo di garantire la *good life* in funzione di quegli “interessi ultimi” (*ultimate concerns*) che costituiscono l'orientamento dell'agire in ultima istanza. Si tratta di quella sfera della *latency* che figura nello schema relazionale di Donati e che nella teoria simmeliana ritorna insistentemente sotto forma di *legge individuale*: la tensione “etico-

sociale” verso i valori ultimi della vita (*Leben*) individuale è certamente l’elemento determinante, non solo dello scritto simmeliano del 1913, ma di tutta la sua produzione intellettuale matura.

Simmel si è esplicitamente definito un *Philosoph* nell’ultima fase del suo pensiero, in parte (probabilmente) per ragioni contingenti legate alla delusione di non aver portato in pratica il suo programma sociologico (sia da un punto di vista accademico che scientifico) e di non aver ottenuto il giusto riconoscimento da un punto di vista professionale (una cattedra accademica), in parte però c’è un evidente richiamo a tematiche di carattere etico e metafisico a cui Simmel si sentì di dover rispondere, accantonando i suoi interessi esplicitamente sociologici o piegandoli in un senso evidentemente eterodosso.

Come testimoniato nel *Diario postumo*, che rappresenta a ben vedere un chiaro testamento di quello che è stato detto poco sopra, Simmel scrive:

“La vita pare essere l’obiettività somma, nella quale possiamo spingerci immediatamente come soggetti spirituali, la più ampia e solida obiettivazione del soggetto. Con la vita ci troviamo nella posizione di mezzo tra l’Io e l’idea, soggetto e oggetto, persona e cosmo. E questa ci è assegnata: noi non siamo né signori né servi dell’esserci, e proprio per questo siamo liberi” (Simmel 1970: 14).

3.2. Il conflitto come forma di associazione

Nelle pagine che seguono si farà spesso riferimento al capitolo simmeliano di *Soziologie* che il traduttore italiano ha indicato col termine “Contrasto”. Ho preferito il termine “conflitto” a quello di “contrasto” – sebbene nella versione originale tedesca Simmel abbia utilizzato *der Streit*, che è letteralmente “controversia, contesa, contrasto” –, perché mi sembra più “onnicomprensivo” rispetto al dibattito sociologico-politico attuale. Accolgo quindi l’intenzione semantica che già Albion Small diede originariamente della categoria sociologica indicata da Simmel, traducendo nel 1904 il testo per il pubblico americano col titolo emblematico “The sociology of conflict” (Simmel 2010: 288 e ss.). D’altra parte, questa scelta linguistica ha sensibilmente determinato il campo d’indagine e la metodologia sociologica (soprattutto in campo anglosassone) dei principali autori che si sono occupati del fenomeno del conflitto (*conflict theories* o *sociology of conflict*): mi riferisco al dibattito all’interno del marxismo, ma anche alla prospettiva funzionalista di Coser, a Dahrendorf, Collins e ad una serie di sociologi nel panorama contemporaneo¹⁰⁰ che si sono affacciati al tema del conflitto a partire da Simmel: *con* Simmel *contro* Simmel, per parafrasare una celebre locuzione di Habermas nei confronti della filosofia di Heidegger.

Una volta Donald Levine ha scritto a proposito di Simmel: “il mondo si lascia meglio intendere riconducendolo al conflitto e al contrasto tra categorie opposte” (Levine 1972: XXXV). Le medesime indicazioni interessanti sulla funzione e il significato centrale che assume il conflitto nella sociologia di Simmel è dato da un altro importante studioso del suo pensiero: Kurt Wolff, infatti, sostiene che i fenomeni sociali appaiono sotto una nuova luce quando sono analizzati sotto l’angolazione di questo carattere sociologicamente positivo del conflitto (Wolff 1950: 13-17)¹⁰¹.

Si può dire che fu lo stesso Simmel a dare importanti indicazioni in merito, quando nelle pagine del suo capolavoro *Soziologie* scriveva:

“Che la lotta abbia un significato sociologico, in quanto essa causa o modifica comunità d’interessi, unificazioni, organizzazioni, non è mai contestato in linea di principio. Può invece apparire paradossale al

¹⁰⁰ Su questo tema rimando a Bartos e Wehr 2002; Joas e Knöbl 2011; Binnis 1977; Bonacker 2008; Demmers 2012; Turner 2003.

¹⁰¹ Klaus Lichtblau è convinto che questo sia un tratto che accomuna i due grandi *Begründer* della sociologia tedesca: Weber e Simmel. “And just as such as Simmel – scrive Lichtblau –, Weber views the manifestation of *social conflict* or struggle as an essential component of sociation processes, which finds expression on the methodological level in the recognition of a *pluralism* or «absolute polytheism»” (Lichtblau 1991: 41).

comune modo di vedere la domanda se già la lotta in sé, senza riguardo alle manifestazioni che ne conseguono o la accompagnano, sia una forma di associazione” (Simmel 1989: 213).

Simmel intendeva anche la lotta come un’espressione fondamentale dell’azione reciproca umana (“una delle più vivaci”): la società – come il resto del cosmo, secondo Simmel – ha bisogno che ci sia un rapporto quantitativo tra “armonia e disarmonia, associazione e concorrenza, tra favore e sfavore, per giungere ad una determinata configurazione” (Simmel 1989: 214). La teoria sociologica simmeliana si costruisce sulla fondamentale convinzione che lo spirito umano è attraversato da (almeno) una dualità di forze contrapposte (il “principio dell’ambivalenza” individuato dalla Nedelmann). L’attitudine tipicamente umana è quella di unire e separare, non necessariamente in modo paradossale, nel senso che spesso è presente sia l’una che l’altra componente. La società, in fondo, mantiene equilibrate queste forze in conflitto e questo dualismo irriducibile dell’unire e del separare (“ponte e porta”, secondo una felice intuizione simmeliana che ha dato il titolo poi al celebre saggio del 1909): i fenomeni sociali si reggono in forza di dinamiche di inclusione ed esclusione, di identificazione e differenziazione. La qual cosa avrebbe un presupposto epistemologico fondamentale. Scrive Vittorio D’Anna, nell’interpretazione della teoria della conoscenza della società di Simmel:

“Il reale (per così dire esterno) è dentro il fenomeno, ma – sulla linea di una lettura in chiave psicologista ed evoluzionistica della filosofia kantiana, che è poi quella di Simmel – potrebbe valere anche l’opposto, che pure il fenomeno sia dentro il reale. [...] Il rapporto rappresentazione-cosa in sé si consuma all’interno di una unità di fondo. Il dualismo allora, prima che un porsi e un contrapporsi di principii, è un porsi dell’unità nella molteplicità delle determinazioni” (D’Anna 1996: 52).

L’opposizione è considerata da Simmel, quindi, un elemento essenziale nella configurazione dei rapporti sociali: “essa non è soltanto mezzo per la conservazione del rapporto complessivo, ma è una delle funzioni concrete in cui questo sussiste in realtà” (Simmel 1989: 217). In altre parole, Simmel intende dire che l’opposizione mette alla prova la *vitalità* e la *forza* dell’azione reciproca che costituisce il motore dell’associazione. Non si tratta di un danneggiamento diretto dell’altro, ma della possibilità (a priori) che la società dispone nella configurazione inter-individuale, cioè è necessario che l’ordine della società si regga anche grazie ad una logica conflittuale, oppositoria, che, in realtà, unisce dividendo e separa unendo. Le “relazioni di contrasto” possono generare o produrre una formazione sociale: questo intende Simmel.

Il sociologo berlinese enuclea tre tipologie differenti di conflitto (inteso come forma di relazione sociale) dentro una teorizzazione generale, secondo lo studioso Paramjit Judge, di una descrizione della “funzionalità” del conflitto nella società: “There are three kinds of conflict relationships existing in society, namely, antagonism, legal conflict, and conflict of interests” (Judge 2012: 126).

Il conflitto delimita, secondo Simmel, i confini tra i gruppi all’interno di uno stesso sistema sociale: aumenta in questo senso la consapevolezza interna del gruppo e ne stabilisce l’identità all’interno del sistema. Il contrasto reciproco che si genera tra i gruppi funge in realtà da elemento di equilibrio tra essi, che in qualche modo preserva il sistema sociale nella sua interezza. Come opportunamente segnalato da Coser, è possibile riformulare la tesi simmeliana di fondo secondo i punti seguenti:

“- Il conflitto serve a stabilire e mantenere l’identità ed i confini delle società e dei gruppi.

- Il conflitto con gli altri gruppi contribuisce a costituire e riaffermare l’identità del gruppo e ne preserva i confini nei confronti dell’ambiente sociale circostante.

- Ostilità che si mantengano entro i limiti ben definiti e antagonismi reciproci conservano le divisioni sociali ed i sistemi di stratificazione [...]” (Coser 1967: 41)

Come spesso accade nelle riflessioni sociologiche simmeliane, il dato fondamentale che emerge come *contenuto* dell’agire sociale, fedelmente alla sua teoria della conoscenza sociale, è di natura psicologica. Ciò che spinge gli individui ad entrare in azione reciproca nasce da stimoli e bisogni di natura individuale e psicologica¹⁰²: l’isolamento della forma a cui pervengono tali dinamiche di “sociazione” è il compito specifico del sociologo. Anche nel caso del conflitto (o antagonismo, come spesso viene ribadito nel testo simmeliano) esistono particolari elementi che Simmel considera centrali nella formazione del fenomeno sociale del conflitto: si tratta della *gelosia*, dell’*invidia* e del *dispetto*. Sebbene questi elementi abbiano una configurazione determinata e differente come *oggetti della psicologia* individuale, nel caso della sociologia costituiscono tutti e tre (in egual misura) un fattore determinante nella configurazione del conflitto come forma di azione sociale.

¹⁰² Scrive Simmel a proposito dell’irriducibile tendenza dello spirito umano al conflitto e alla “pace”: “Non esiste un animo al quale sia negata l’attrazione formale della lotta e quella della pace; e poiché appunto ognuna delle due sussiste in qualche misura, al di sopra della loro attrazione cresce la nuova attrazione dell’alternarsi tra le due” (Simmel 1989: 280). Non sfugga la finezza simmeliana nel parlare di “attrazione formale”: l’interazione intersoggettiva necessita sempre della mediazione della forma (della relazione) sociale. Anche nel caso del dualismo degli impulsi di lotta e pacificazione, a Simmel interessa sempre l’aspetto con cui gli individui, attraverso l’azione reciproca, giungono ad una configurazione formale di una data situazione.

“Nel processo designato come gelosia è caratteristico il fatto che il soggetto ritiene di avere una pretesa giuridica a un certo possesso, mentre l’invidia non reclama il diritto, ma chiede semplicemente l’appetibilità di ciò che è negato. [...]

In certo modo a metà strada tra i fenomeni così determinati dell’invidia e della gelosia ve n’è un terzo, appartenente a questa scala, che si può designare come dispetto: l’invidioso desiderio di un oggetto non perché di per sé sia particolarmente desiderabile per il soggetto, ma soltanto perché l’altro lo possiede” (Simmel 1989: 239-240).

Ciò che è interessante ai fini della riflessione “relazionale” che in queste pagine si tenta di svolgere è la sfera dello scopo di tale azione antagonistica (che si è detto muove da bisogni di natura individuale e psicologica) che mira alla realizzazione di un’oggettività che trascende l’iniziale configurazione individuale.

Continuando nella descrizione della lotta e del conflitto come forme di socializzazione, scrive ancora Simmel – riferendosi sovente a esempi di natura storica:

“[...] La soggettività dello scopo finale si intreccia meravigliosamente con l’oggettività dello scopo finale, è un’unità sovra-individuale di natura oggettiva o sociale comprende le parti e la loro lotta; si lotta con l’avversario senza volgersi contro di lui, per così dire senza toccarlo. Così la molla antagonistica soggettiva ci conduce a realizzare valori oggettivi, e la vittoria nella lotta non è propriamente l’esito di una l o t t a, ma è l’esito della realizzazione dei valori che stanno al di là della lotta stessa” (Simmel 1989: 244-245).

La posizione simmeliana è sostanzialmente in linea con la proposta teorica che Ralf Dahrendorf propose come alternativa al funzionalismo negli anni ’60. Il progetto funzionalista, secondo Dahrendorf, ha una grande importanza, ma avrebbe fallito nel ottica generale dell’impianto epistemologico della sociologia perché guarda sostanzialmente ad un aspetto della società: quello dell’ordine e del consenso, non considera, cioè, l’altro aspetto fondamentale nelle dinamiche sociali che è quello legato al conflitto (Dahrendorf 1959).

Nel panorama contemporaneo, in linea con il dibattito sulle teorie sociologiche del conflitto, è interessante, ai fini di questo discorso menzionare la *Teoria della mobilitazione* (rappresentata da Tilly¹⁰³ e da Oberschall per il quale si parla propriamente della “teoria

¹⁰³ In una prospettiva “relazionale” che affonda le radici nella cosiddetta svolta culturale nello studio della *social network analysis* inaugurata da White nel 1992, Tilly pone la sociabilità al centro della definizione di gruppo organizzato. Le variabili dell’organizzazione sarebbero: 1. *netness* (che rinvia alle reti di sociabilità volontaria); 2. *catness* (che designa le identità categoriali) che si combinano nella “catnet”. L’ipotesi di Tilly

della mobilitazione delle risorse”). Per questi autori sostanzialmente il conflitto e il potere si configurano come “funzioni” (in senso matematico) delle risorse a cui particolari gruppi di interesse possono attingere al fine di mobilitarsi per la lotta. Le principali condizioni di una tale forma di mobilitazione (in particolare quella politica) sono: aspettative crescenti; concentrazione e organizzazione sociale pre-esistente; esposizione maggiore alla dinamicità della modernità e in particolare, dello sviluppo capitalistico. Secondo queste prospettive non si tratta più, come nel modello del *collective behaviour*, di domandarsi perché i gruppi si mobilitano, ma piuttosto *come* comincia, si sviluppa, riesce o fallisce la mobilitazione. Il vero problema consiste dunque nell’individuare le cause determinanti dello sviluppo o del fallimento delle mobilitazioni.

Un autore che invece è rimasto sostanzialmente fedele al programma funzionalista, ma che ha adottato una prospettiva sul conflitto interessante e coerente rispetto alle premesse simmeliane, è certamente Lewis Coser. Nel suo lavoro più famoso *Le funzioni del conflitto sociale* l’autore presenta una teoria funzionalista del conflitto che risente molto del contributo simmeliano.

A proposito della teoria *funzionalista* del conflitto elaborata da Coser, scrive Jaworski:

“The unpublished first part of Coser’s dissertation is titled «The Concept of Social Conflict in American Sociology: an exercise in the Sociology of Knowledge» (Coser 1954: 5-188). It was written partly at Chicago, partly at Columbia, and represents a very different research program from that followed in the published part (Coser 1989). In the unpublished material, Coser’s basic purpose is to explain the changing status of conflict in American sociological thought, from a positive valuation among the founding generation to a negative estimation in the generation represented by Elton Mayo and Talcott Parsons” (Jaworski 1998: 9).

Molti sociologi britannici (cosiddetti “neo-weberiani”), tra i quali ricordiamo John Rex, David Lockwood e John Goldthorpe, hanno collocato al centro della loro analisi i conflitti tra gruppi, concentrandosi molto sulla dimensione analitica dello status sociale. C.Wright Mills è decisamente più radicale di questi autori nel panorama britannico, dal momento che intende mostrare invece le forti disuguaglianze e gli abusi di potere nella società che si evidenziano in situazioni di conflitto tra gruppi sociali (Mills 1956).

All’interno del dibattito contemporaneo (che investe in egual misura sociologia, filosofia politica ed etica) la questione relativa alla funzione centrale che svolge il conflitto nelle

consiste sostanzialmente nell’indicare che un gruppo è tanto meglio “organizzato” per la difesa dei propri interessi quanto più forte è la sua catnet.

negoiazioni sociali e nella formazione stessa di istanze sociali, esiste ormai una chiara “teoria del conflitto” nella quale emerge a chiare lettere la distinzione tra *political* e *politics*. Mi riferisco, in particolare, ad una posizione largamente condivisa da studiosi del campo (Lefort 1989; Mouffe 2005; Machart 2007; Habermas 2011), secondo la quale – soprattutto in riferimento a quanto sostenuto da Lefort – è possibile distinguere la sfera simbolica e normativa della “politica” (*la politique*, *the politics*) da quella invece essenziale e trans-normativa del “politico” (*le politique*, *the political*). La prima costituisce l’aspetto strutturale e strutturato (istituzionale) della politica, l’altra quello dinamico e autentico che rimanda all’*agency*.

La configurazione socio-politica che assume Chantal Mouffe, che ha ereditato il pensiero di Laclau e dei cosiddetti teorici del conflitto (in una tradizione di pensiero che affonda le proprie radici in autori come Nietzsche, Gramsci, Arendt), si dà nella forma di una “teoria antagonistica” che riconosce nella sfera del politico la vera essenza della politica, il vero nucleo dinamico e legittimo della politica come forma originaria dell’uomo inteso aristotelicamente come *zòon politikòn*. Lefort ha ispirato col suo modello di “democrazia plurale, libertaria e radicale” le istanze post-marxiane “antagoniste” di Laclau e Mouffe (Laclau e Mouffe 1985).

In questi autori la forma del conflitto è vista come generativa di dinamiche sociali in un orizzonte d’analisi che tuttavia risente fortemente della teoria sociale ed economica marxiana: in questo senso il conflitto è limitato alle sole dinamiche tra classi sociali (in un sistema sostanzialmente capitalistico) e la “correzione” o integrazione, che intendono compiere questi autori in relazione alle varie sfaccettature del marxismo novecentesco, resta all’interno di una cornice limitata dal nostro punto di vista.

Nella prospettiva relazionale simmeliana il conflitto è un elemento più radicato nella vita dell’individuo e risponde in modo non esclusivo a dinamiche tra classi sociali. L’autore anzi si spende per dimostrare come il conflitto sia un fenomeno emergente da istanze psicologiche (*contenuto* dell’azione sociale nella schematizzazione forma/contenuto proposta da Simmel). La necessità del conflitto nella sfera della vita intersoggettiva è dettata da un bisogno naturale di contrastare e rovesciare questo stato di contrasto nella forma della pace, secondo una logica ossimorica assolutamente legittima secondo l’autore, perché rispecchia i meccanismi naturali che sorreggono le azioni sociali.

“Il primo motivo di composizione del conflitto, il bisogno di pace, è quindi qualcosa di molto più ricco di contenuto che non il semplice stancarsi della lotta; è quel ritmo che ora ci fa richiedere la pace come uno stato

del tutto concreto, il quale non significa affatto mancanza di conflitto. Questo ritmo non deve essere inteso in senso del tutto meccanico. Si è detto che i rapporti intimi come amore e amicizia hanno bisogno talvolta di dissapori per diventare nuovamente consapevoli di tutta la loro felicità nell'antitesi con il dissidio sofferto [...]” (Simmel 1989: 280)¹⁰⁴.

Simmel è un attento sismografo della psiche umana e dello spirito moderno; ritrae in maniera “impressionistica” (come direbbe Lukàcs) alcuni tratti del comportamento umano con una capacità estremamente penetrante e coinvolgente. Nel passaggio appena menzionato, il sociologo berlinese evidenzia il carattere “personale” che il conflitto imprime alla relazione sociale: in altri termini egli sostiene che non è l'assenza di conflitto a fissare i termini della relazione sociale, quanto l'apporto conflittuale che ne determina le caratteristiche “umane” (psicologiche innanzitutto). Un rapporto d'amicizia o amoroso, caratterizzati da conflitti, non è meno “relazione” di uno che non ne conta affatto: anzi, sostiene Simmel, il primo sarà certamente più definito e delineato rispetto ad altri; sarà più “personale”. La sedimentazione di tali rapporti (si pensi al matrimonio o alla famiglia) tengono conto di questo stato di cose: non è possibile infatti considerare tali istituzioni come sistemi chiusi, ma leggerli anch'essi come fenomeni dinamici e relazionali.

Donati elenca delle caratteristiche “teoriche” della famiglia come relazione sociale che rimandano sensibilmente al modello simmeliano:

“In quanto relazione sociale, la famiglia è caratterizzata dai seguenti aspetti:

- *si muove tra due poli* (il pubblico e il privato) che esistono solo concettualmente, come situazioni-limite (o tipi-ideali, se si preferisce), che non sono mai sociologicamente riscontrabili in sé e per sé [...];
- è sempre *tensione tra i due termini che collega*: dunque è associazione e dissociazione, unione e distanziamento al contempo [...];
- dunque è *una trama o rete di relazioni*, ossia una relazione di relazioni ricorsive;
- in quanto rete di relazioni, essa implica l'esistenza di «nodi», di ruoli e funzioni integrate attraverso meccanismi non discorsivi, come implica – all'opposto – una vitalità soggettiva di tipo interpretativo e comunicativo non strumentale [...]” (Donati 1992: 76)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Su quest'aspetto si veda quanto sostenuto da Ferrara nel volume *Autenticità riflessiva* (Ferrara 1998: 173).

¹⁰⁵ In un passaggio nevralgico di *Soziologie* (1908), nella trattazione della cosiddetta determinatezza quantitativa del gruppo, Simmel pone sotto il vetrino del sociologo il tema dell'*intimità*, considerata come motore fondamentale del rapporto sociologico tra amanti e propedeutico nella costruzione del contesto famiglia. L'intimità è quella particolare “colorazione” – sostiene Simmel – che si crea quando due individui pongono al centro della relazione reciproca un elemento interiore, che cessa di essere “individuale” per diventare “duale”, “relazionale” (Simmel 1989: 74). Si crea una particolare forma dialettica tra maschile e femminile che porta ad un terzo elemento che sostiene la relazione, identificandosi una nuova forma. Scrive Simmel: “[...] il maschile e il femminile spingono l'uno verso l'altro, all'unione che diventa possibile soltanto in virtù dell'antitesi reciproca e che si presenta proprio di fronte alla più appassionata volontà di avvicinarsi e di compenetrarsi, come qualcosa di irraggiungibile nel suo fondamento più profondo. [...]”

Nella prospettiva simmeliana, dal punto di vista metodologico e teorico (relativamente all'impianto epistemologico di fondo della sua sociologia formale-relazionale), effettivamente, a volte emergono degli aspetti contraddittori o dei ragionamenti con un'argomentazione monca o poco convincente. È questo, per esempio, il giudizio di Lewis Coser, il quale, pur essendo un estimatore profondo del suo pensiero, rileva criticamente nel volume *Le funzioni del conflitto sociale*:

“Simmel oscilla tra affermazioni sociologiche e psicologiche, come quando passa dall'esame dell'autonomia della personalità a quello dell'autonomia del gruppo, trascurando così il fatto che la personalità e il sistema sociale, pur essendo parzialmente omologhi e pur compenetrandosi, non sono tuttavia affatto identici” (Coser 1967: 36)¹⁰⁶.

Il conflitto come “forma sociale” si manifesta come relazione sociale primaria vitale¹⁰⁷ nella misura in cui, secondo il sociologo berlinese, si attivano contemporaneamente dinamiche mirate all'integrazione e all'universalità (identità di gruppo) e dinamiche mirate alla necessità di evidenziare le differenze e le distinzioni all'interno di un sistema sociale complesso. E tanto più complesso sarà il sistema sociale di riferimento tanto più tali dinamiche si acuiranno in maniera proporzionale.

Il primo aspetto in particolare è trattato ancora da Simmel nel capitolo di *Soziologie* che si intitola “L'autoconservazione del gruppo sociale”. In questo capitolo il sociologo parte ancora una volta con una considerazione preliminare sul significato sociologico del conflitto (che continua “al di sotto e al di sopra della singola esistenza psichica”), per giungere alla conclusione che il gruppo è la sedimentazione di una serie di “conquiste, forze, esperienze mediante le quali si innalza molto al di sopra delle serie ripetutamente

L'unità metafisica, nella quale i due soggetti aspiravano a fondersi soltanto l'uno con l'altro, è loro quasi sfuggita di mano e sta di fronte ad essi come un *terzo elemento*, come un elemento fisico, che media tra di loro (Simmel 1989: 75; *corsivo mio*).

¹⁰⁶ È lo stesso Coser a offrire un chiarimento fondamentale nel differenziare “conflitti” da “atteggiamenti ostili o antagonistici”: “I conflitti sociali denotano sempre un'interazione sociale, mentre gli atteggiamenti o sentimenti sono predisposizioni all'azione. Tali predisposizioni non si risolvono di necessità in conflitti; il grado e il tipo di legittimazione del potere e della gerarchia sociale sono variabili d'importanza cruciale nel determinare l'insorgere dei conflitti” (Coser 1967: 42).

¹⁰⁷ Scrive Federici: “E' importante riconoscere che il conflitto sociale implica necessariamente un'azione reciproca, si basa su un mutuo coinvolgimento delle parti e consente il rafforzamento dei legami esistenti o l'instaurazione di nuovi, per raggiungere quel felice punto di equilibrio della cosiddetta etica socievole in cui l'elemento individuale soggettivo, come il contenuto oggettivo, si sono dissolti nel nome della pura forma della socievolezza. La vita si svolge attraverso i poli dell'integrazione e della differenziazione, in tal senso il conflitto si può considerare come una forza costruttiva e non come un'imposizione unilaterale” (Federici e D'Andrea 2005: 288).

interrotte della vita individuale” (Simmel 1989: 436-437). Questo perché la vita individuale, con la sua serie di scopi, valori e potenzialità, resta limitata nel tempo (il tempo biologico); la vita sociale invece dispone di un tempo virtualmente illimitato e qualitativamente crescente, nel senso che si arricchisce della vita individuale che ad essa di volta in volta afferisce.

Nell’*Excursus sulla fedeltà e sulla gratitudine* scrive a riguardo Simmel – chiarendo anche la sua posizione in merito all’analogia tra processi psicologici e processi sociali, evidenziata criticamente da Coser:

“La vita interiore, che noi sentiamo come corrente, come processo incessante, come alti e bassi dei pensieri e degli stati d’animo, si cristallizza per noi stessi in formule e direzioni stabilite, spesso già per il fatto che la esprimiamo in parole [...]

Poiché le forme esteriori, nella vita individuale e in quella sociale, non scorrono come lo sviluppo interiore, ma rimangono sempre fissate per un certo tempo, il loro schema è quello per cui ora precedono rapidamente questa realtà interiore, ora rimangono indietro rispetto ad essa” (Simmel 1989: 503).

La forma sociale perviene ad una “stabilità sociologica”, continua Simmel, che permane al di là della vita immediata e del suo ritmo individuale e soggettivo. Così la fedeltà è intesa come un “ragionamento induttivo del sentimento”: supporta in pratica l’azione sociale nella misura in cui risponde ad una logica induttiva secondo cui deve essere garantita ad un’azione una certa reazione, ad una causa corrisponde un certo effetto (secondo lo schema delle aspettative sociali o nei termini simmeliani della apriorità sociologiche).

La gratitudine è, invece, un’“integrazione dell’ordinamento giuridico”, che si regga sullo schema del sacrificio e del suo equivalente. Più che nel caso della fedeltà, nella gratitudine emerge il carattere originario di quell’azione reciproca che è il motore che muove la società. Scrive Simmel:

“Lo scambio è il diventare-cosa dell’azione reciproca tra gli uomini [...] La relazione tra uomini è divenuta relazione tra oggetti. La gratitudine sorge parimenti dalla e nella relazione reciproca tra gli uomini, e precisamente verso l’interno, così come verso l’esterno è sorta quella relazione tra le cose. Essa è il residuo soggettivo dell’atto del ricevere, o anche del dare” (Simmel 1989: 504).

Nick Crossley ha fatto tesoro della lezione simmeliana sul conflitto e ha argomentato la sua sociologia relazionale (applicata al campo dello studio delle *networks*) proprio a partire da una particolare interpretazione del contributo simmeliano. Nell’analisi di quella che ha

definito “interazione strategica”, Crossley sostiene che il conflitto sia una particolare forma di interazione, che, similmente a quanto avviene per altre forme, presenta delle connotazioni positive e negative e che prevede, tendenzialmente, l’accordo da parte degli attori, tra loro in conflitto, su alcune strategie (*strategies*) di autolimitazione. Questa dimensione è spesso corroborata dalla teoria dei giochi e dal dilemma del prigioniero, dal momento che le parti agiscono accordando una previsione di azione dei loro contendenti. I conflitti in altre parole possono, secondo Crossley, produrre cooperazione sociale. Come già emerso negli studi di Axelrod (Axelrod 1997), interagire in senso cooperativo, nei giochi ripetuti, ovvero in interazioni che si sedimentano in relazioni – come descritto poco sopra –, può rappresentare una strategia vincente a livello individuale (uso strumentale). Si tratta della strategia del *tit for tat*: all’interno della teoria del dilemma del prigioniero, un attore sociale, utilizzando tale strategia, sarà inizialmente un collaboratore, in seguito risponderà con la stessa strategia delle mosse degli avversari; se l’avversario è stato a sua volta cooperativo, l’attore sarà cooperativo, in caso contrario no. “L’attore strategico – scrive Tronca – è quello che coopera e se un attore decide di non cooperare, mettendo così in discussione una relazione diadica, può incidere negativamente anche sulla tenuta strutturale dell’intero reticolo che contiene la particolare relazione diadica, soprattutto nei *network* ad elevata densità strutturale” (Tronca 2014: 78).

Quello che emerge dalle pagine simmeliane è il tentativo di leggere e interpretare il fenomeno del conflitto, del contrasto, dell’ostilità, in un’ottica sociologica che abbraccia il fenomeno sociale nella sua completezza, nella sua totalità; il che vuol dire nelle sue radici “vitali”, che lo hanno generato e che lo hanno reso sociale. Al di là del valore strumentale che può assumere l’analisi del conflitto in un comportamento “sociale”, Simmel ha voluto dimostrare come il conflitto sia in sé sociale in quanto espressione di un impulso vitale e spirituale dell’uomo.

Si tratta di una tesi che si ritrova in uno scritto simmeliano dal titolo “Sur la Psychologie sociale de l’hostilité”: esso rappresenta una rarità bibliografica che il sociologo berlinese indirizzò alla rivista francese *Le vie contemporaine* nel 1908¹⁰⁸, stesso anno della pubblicazione del capolavoro *Soziologie*. C’è una completa ed esaustiva ricostruzione del contesto storico-teorico in cui è emerso questo saggio (Rol 2006), che spiega molto bene anche le ragioni della chiusura della sociologia francese (dominata dall’“imperialismo sociologico” esercitato da Durkheim sul territorio francese) alla proposta teorica

¹⁰⁸ Il saggio trova la seguente topica originale: G.Simmel, *Sur la Psychologie sociale de l’Hostilité*, in «La vie contemporaine», 2/5, 1908, pp. 162-165; ora si trova in appendice a Rol 2006: 169-175.

simmeliana – nonostante la mediazione di quel “durkheimiano ambiguo” che fu Bouglé (Rol 2006: 140) col quale Simmel aveva avuto un rapporto diretto sin dai suoi lavori sulla “differenziazione sociale”.

Il saggio si apre con queste parole che sintetizzano lo spirito del suo contributo e che rimandano al frame semantico sul conflitto, poco sopra menzionato:

“L’uomo crea l’unità della sua personalità non soltanto per il fatto che i suoi interessi, i suoi sentimenti e i suoi pensieri si armonizzano perfettamente secondo le norme logiche o naturali, religiose o etiche, ma ancor di più per il fatto che la contraddizione e la lotta precedono tale unità, e che esse agiscono in ogni istante della vita umana. Non esiste unità sociale, nella quale elementi convergenti non siano attraversati continuamente da elementi divergenti” (Rol 2006: 169; *traduzione mia*).

Ciò che genera il sociale come unità e totalità affonda le radici in una dimensione originaria in cui inimicizia, disuguaglianza, differenza, ripugnanza, opposizione (tutti sentimenti sostanzialmente riconducibili a condotte psicologiche) risultano essere “direttamente e sociologicamente produttivi”. Il numero di combinazioni relative ai sentimenti dell’antipatia, i “ritmi” legati al suo sorgere e al suo scomparire, le forme nelle quali essa viene soddisfatta: tutto ciò rappresenta agli occhi del sociologo berlinese letteralmente un “tout inséparable de la forme de la vie des grandes villes” oltre che “une des formes élémentaires de socialisation” (Rol 2006: 171).

Simmel ritiene di grande importanza lo studio di alcuni fenomeni legati alla psicologia sociale – in questo evidentemente avvicinandosi allo spirito degli studi di Gabriel Tarde –, in particolare quindi quelli sull’inimicizia e rilevanti dal punto di vista della sociologia pura, che attinge ad essi come materiale (*Material*) che contribuisce alla formazione del sociale in sé.

3.3. La moda come relazione

I principali vettori di ricerca nel panorama della sociologia contemporanea, che affrontano la moda come oggetto d'analisi primario, sono riconducibili, secondo la studiosa Nicoletta Giusti, a cinque grandi correnti (Giusti 2009: 26):

- “1. La diffusione dell'**innovazione** legata alla ricerca sulla differenziazione sociale (Barber&Lobel 1952; Katz&Lazarsfeld 1955; Meyersohn&Katz 1957)
2. La moda come **sistema collettivo** o **industria culturale** (Kawamura 2004, 2005; Mora 2006; Entwistle&Rocamora 2009; Volonté 2003)
3. I vari processi di attribuzione di **valori simbolici** ai prodotti culturali e alla loro disseminazione attraverso i media (Bourdieu&Delsault 1975; Entwistle 2002)
4. I processi di **formazione del significato** (Jacobs&Spillman 2005)
5. La prospettiva **interazionista**, che studia il significato individuale della moda intesa come forza sociale (Goffman 1961; 1963; Stone 1962; Kaiser, Nagasawa e Hutton 1991; Péretz 1992; Grandi 1995)”.

In ognuna di queste prospettive, la moda si presenta come un fenomeno sociale complesso, nel quale entrano in gioco diversi fattori (estetici, culturali, simbolici, economici ecc.): la moda è uno di quei “fatti sociali totali” – per dirla con Mauss – nei quali si innescano dinamiche, pratiche e rituali che abbracciano e “intersecano” diverse sfere della vita dell'individuo moderno.

Scriveva Robert Park nel 1915:

“[...] lo *status* dell'individuo è determinato in misura considerevole da simboli convenzionali – la moda e la «facciata» - e l'arte della vita si riduce a camminare su un terreno infido e a studiare scrupolosamente stile e belle maniere” (Park 1999: 16).

Quello che s'intende proporre in queste pagine è l'analisi simmeliana del fenomeno della moda come “paradigmatico” di un approccio relazionale: negli scritti che Simmel ha dedicato alla moda¹⁰⁹ viene dimostrato come all'interno di questo fenomeno siano presenti intrecci fittissimi che rendono conto di una configurazione sociale che proprio attraverso la

¹⁰⁹ Un primo saggio sulla moda viene ospitato dalla rivista viennese «Die Zeit» nel 1895 con il titolo *Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie*. Un'edizione differente (in lingua inglese) fu inviata nel 1904 per la rivista newyorkese «International Quarterly». La versione del 1895, rimaneggiata e ampliata, venne invece successivamente pubblicata nel 1905 col titolo *Philosophie der Mode* sul magazine «Moderne Zeitfrage»; questa edizione – che è poi quella più nota e più tradotta – è quella che figurerà in maniera definitiva (semplicemente con il titolo *Die Mode*) sulla raccolta di saggi simmeliani del 1911 *Philosophische Kultur*.

moda manifesta le sue dinamiche e i suoi meccanismi, che tessono insieme aspetti sociali, culturali, normativi e valoriali. Non solo la moda è un prodotto della società, di una determinata società (di un dato contesto storico-economico): Simmel intende dimostrare anche la formula inversa, ovvero come la società sia al contempo un prodotto della moda, evidenziando quindi l'aspetto "generativo" che il fenomeno sociale della moda è in grado di rappresentare¹¹⁰. Ancora una volta, una particolare "forma" del sociale si offre agli occhi del sociologo berlinese per mostrare, per similitudine, quello che "accade" nella società.

L'estrema attualità dell'indagine simmeliana è rintracciabile nell'interessante saggio che Aspers e Godart (Aspers e Godart 2013) hanno recentemente pubblicato sulla moda come fenomeno sociologico: i due autori condividono nello spirito la metodologia simmeliana – muovendo verso una dimensione relazionale¹¹¹ – che mira alla comprensione del fenomeno della moda come elemento che "spiega" il tema dell'ordine e del cambiamento nella società, tessendo insieme diversi elementi che convergono nel sociale (temi culturali, antropologici, economici, giuridici, morali ecc.), mantenendo vivo e vitale quel processo di differenziazione che lo sorregge.

Quello che Simmel già aveva scritto nella *Philosophie des Geldes* a proposito della moda risulta, in tal senso, un faro luminoso nella ricerca sociologica contemporanea:

"La moda è una di quelle configurazioni sociali che uniscono in una particolare combinazione il fascino della differenza e del cambiamento con quello dell'uguaglianza e della coesione. Ogni moda è per essenza moda di classe, cioè essa definisce ogni volta uno strato sociale che con l'uguaglianza del proprio modo di apparire si fonde unitariamente al suo interno mentre si chiude, verso l'esterno, nei confronti degli altri strati sociali" (Simmel 1984: 650).

Nel passo appena citato è possibile rintracciare, dunque, gli elementi fondamentali dell'indagine simmeliana, che vengono sostanzialmente ripresi nel saggio di Godart e Aspers come capisaldi teorici nella loro proposta:

¹¹⁰ Scrive Lucio Perucchi, rimarcando l'intento simmeliano di considerare la moda come una fondamentale "forma della vita" (*Lebensform*), e individuando in essa quella ricorsività funzionale descritta poco sopra: "Ciò che conta è la sua [della moda] funzione: contribuire in un processo di reciprocità a quell'articolarsi della società in classi, ceti, cerchie e professioni di cui è allo stesso tempo conseguenza" (Simmel 1996: 75).

¹¹¹ Qui relazionale è da intendere nel senso inteso da Harrison White e dalla cosiddetta "New York school for Relational sociology" (Godart ha conseguito il titolo di PhD in Sociologia presso la Columbia University di New York). L'intento di queste pagine è quello di mostrare come questo approccio, pur tenendo fede alle premesse teoriche simmeliane, finisca per non essere esaustivo nella sua finalità "relazionale", ovvero non dimostra di tenere fede al programma relazionale *tout court*. Cerco, quindi, di convertire lo spirito del saggio dei due autori secondo la prospettiva relazionale indicata da Donati.

1. la moda è un fenomeno *sociologicamente rilevante* (è una “forma” dell’interazione tra individui) – in essa è possibile rintracciare l’*oggetto* della sociologia;
2. la moda è un fenomeno “relazionale” – in quanto essa mette in rapporto ego con alter (e con una moltitudine indefinita, secondo dinamiche che presto spiegheremo) (Aspers e Godart 2013: 186-187);
3. la moda è un fenomeno che indaga le dinamiche inclusive ed esclusive – in quanto mette in dialogo diversi strati sociali, status e dinamiche interattive tra essi (si pensi, su tutti, agli studi di Bourdieu sulla “critica sociale del gusto”);
4. la moda tiene insieme, come un Giano bifronte, i temi di ordine e cambiamento del sociale – in quanto mira costitutivamente a superare la struttura iniziale di riferimento.

Che la sociologia abbia nella moda individuato un soggetto d’analisi privilegiato (“a sociological topic”), è ormai nozione consolidata: basti pensare agli studi ultimamente dedicati al tema che coinvolge e abbraccia diverse discipline in modo interconnesso e secondo un climax d’interesse sempre più evidente (Crane 2000; Kawamura 2005; Giusti 2009), al punto che Kawamura ha coniato opportunamente il neologismo emblematico di “fashion-ology”¹¹².

È la stessa Kawamura, che si fa portavoce di quell’indirizzo “culturale” dell’approccio sulla moda, in uno studio recente ad aver esortato gli studiosi a non confondere la moda come fattore sociale di cambiamento con la moda intesa come semplice modo di vestirsi (Kawamura 2011): questo atteggiamento ha, a volte, portato il mondo accademico a snobbare o a svalutare il fenomeno nella sua totalità e nella sua complessità.

Nel saggio di Aspers e Godart sopra menzionato, lo scopo principale dei due autori risiederebbe proprio nella considerazione e nella rivisitazione del fenomeno della moda come “classical sociological field” e soprattutto nella legittimazione dello studio della moda come fenomeno socio-culturale dotato della propria consistenza e della propria autonomia (Aspers e Godart 2013: 172). Quella che questi autori considerano la “standard theory of fashion” risale al testo fondamentale di Blumer pubblicato nel 1969 dal titolo “Fashion: from Class Differentiation to Collective Selection” (Blumer 1969). Anche nel

¹¹² Questo investimento teorico per il settore della moda è testimoniato dall’esistenza di Dipartimenti accademici su “Fashion Studies” (si veda a riguardo Giusti 2009: 27 e ss.), riviste scientifico-accademiche come «Fashion Theory» o «Critical Studies in Fashion and Beauty» e, come si è già detto, il crescente interesse interdisciplinare al fenomeno della moda (dalla filosofia alla geografia, dall’economia ai *cultural studies*). D’altra parte è questo l’indirizzo fondamentale inaugurato da Davis all’inizio degli anni ’90 e che porta il nome di “trickle-down theory”, ovvero la necessità di connettere l’analisi teorica sociologica alla struttura sociale (Davis 1991).

caso di Blumer è possibile rintracciare nel lessico e nella “sintassi teorica” del saggio un chiaro riferimento a Simmel¹¹³ per quel che concerne l’impostazione generale del tema. Il sociologo berlinese resta, anche a detta di Aspers e Godart, il primo importante autore che ha considerato la moda come un fenomeno sociologico *tout court*. Nel primo Novecento in Occidente le orme di Simmel sono state seguite da Werner Sombart, il quale tuttavia, da una prospettiva metodologica differente rispetto a quella simmeliana, ha inteso la moda come un “prodotto” sociale del capitalismo moderno (evidenziando piuttosto caratteristiche generali del fenomeno in contesti urbani sempre più ricchi e pluristratificati, ma senza dare una spiegazione causale al fenomeno) (Sombart 1916).

La moda non è “fad” (o “craze”) e neanche “style” (Sproles e Burns 1994; Welters e Lillethun 2007): il fenomeno sociale della moda tende a durare nel tempo e soprattutto a innescare meccanismi nell’individuo che mirano al cambiamento della struttura di partenza e che ne coinvolgono l’identità. Non è tanto importante in questa sede cogliere le motivazioni relative all’origine della moda (Heller 2007; Finnane 2007), quanto piuttosto cogliere gli aspetti interattivi, “differenziali” e “relazionali” che si sono determinati a partire dalla modernità e dai processi sociali in essa innescati (proposta teorica di Simmel). Blumer aveva indicato i diversi “campi” nei quali è possibile rinvenire le trame del fenomeno sociale della moda: “pittura, scultura, musica, teatro, architettura, danza e decorazione domestica” (Blumer 1969: 275). Questo implica che il fenomeno della moda va studiato incrociando e intrecciando diversi interessi e risultati che provengono da altre discipline culturali, oltre che a quella esclusivamente sociologica. Già Hebdige nel 1979, nel suo celebre studio sulle subculture inglesi (e in particolare sul fenomeno culturale del *punk*), aveva insistito nell’indagare tale oggetto al di là di semplici restrizioni di settore disciplinare, allargando quanto più possibile lo spettro d’indagine e il ventaglio di discipline scientifiche (Hebdige 1979).

Veblen e Simmel hanno insistito sulla considerazione della moda come elemento di “distinzione” che riguarda essenzialmente le dinamiche di tra classi sociali differenti (Godart 2012: 23 e ss.). Gli altri contributi decisivi nello studio sulla moda sono stati certamente offerti dai saggi di Gabriel Tarde e di William Sumner, i quali proprio a cavallo tra Otto e Novecento avevano colto, con sfumature differenti rispetto a quelle di Veblen e Simmel, nel fenomeno della moda un crocevia fondamentale di elementi sociali, economici

¹¹³ Gli autori si riferiscono in particolare al saggio simmeliano *Fashion*, apparso originariamente nel 1904 sulla rivista «International Quarterly», poi ripubblicato nel 1957 in «The American Journal of Sociology» (ora in Simmel 2010).

e culturali. Tarde in particolare ha tentato nel volume *Les lois de l'imitation* (1890) di analizzare il fenomeno della moda attraverso una ricostruzione che tiene insieme approccio storico, antropologico ed economico (Tarde 2012).

Sebbene i primi studi sul fenomeno della moda abbiano insistito molto sulle dinamiche e sugli aspetti di mercato, e più in generale sulla dimensione economico-strumentale (penso in particolare a Veblen e a Sombart¹¹⁴), Becker e Murphy hanno recentemente insistito su una considerazione del fenomeno della moda che non sia esclusivamente incentrata sulle posizioni della *Rational Choice Theory*, ovvero che non tenga solo in considerazione i valori individualistici orientati al mercato (smarcondosi quindi dalle categorie stringenti di utilità e consumo) (Becker e Murphy 2000). Wendy Griswold sostiene, secondo un'altra prospettiva, che, sebbene i mercati influenzino la produzione culturale, non sempre agiscono secondo una logica "esclusiva/escludente", nel senso che possono tranquillamente coesistere sistemi culturali indipendenti al sistema di produzione o di consumo dominante – la qual cosa spiegherebbe l'autonomia della sfera della cultura rispetto a quella economica (Griswold 2005: 117)¹¹⁵.

L'approccio al tema della moda investe diversi settori della cultura e, pertanto, come suggerisce Susan Kaiser, è necessario considerare diversi aspetti che vanno dal tema della classe sociale a quello dell'etnicità, dal genere/sessualità al corpo (Kaiser 2012; Edwards 2012) o, come viene inteso da Kawamura, lo studio della moda dal punto di vista etnografico mostra come le istanze economico-produttive (legate cioè alla sfera del consumo) siano relative e restrittive per la comprensione globale del fenomeno (Kawamura 2012).

Questo quadro generale implica che lo studio della moda muove verso un superamento del classico antagonismo tra struttura sociale e cultura, ovvero verso un approccio di tipo relazionale (Friedland e Mohr 2004; Pachucki e Breiger 2010), in cui struttura e cultura rispondono ad una logica "fenomenologica" (il senso della rete inteso in termini di *stories*, come già indicato da White), o – come si vuole dimostrare in questa sede – verso un "paradigma relazionale" (Donati 2009; 2013), che integri i fattori di "structure, culture and

¹¹⁴ Anche Simmel, in realtà, aveva colto in modo sismografico i rapidi mutamenti del mercato legati alla proliferazione di determinate "mode" metropolitane: "Si crea così un vero e proprio circolo: quanto più rapidamente cambia la moda, tanto più gli oggetti devono diventare economici, e quanto più gli oggetti diventano economici, tanto più invitano i consumatori e costringono i produttori ad un rapido cambiamento della moda" (Simmel 1996: 54).

¹¹⁵ In fondo anche il modello teorico "relazionale" di White tende a considerare la sfera della moda secondo le regole della cosiddetta *fashion industry*, ovvero una forma di mercato – con un alto livello di incertezza e contingenza – costituito da reti multiple che connettono da una parte i fornitori e dall'altra i consumatori attraverso un'interfaccia rappresentato dai produttori (White 2002).

agency”, superando quindi il dualismo fondamentale di olismo e individualismo metodologico.

Aspers e Godart, citati all’inizio di questo paragrafo, sostengono che sia possibile considerare la moda come “unplanned process of recurrent change against a backdrop of order in the public realm” (Aspers e Godart 2013: 185), ritenendo che si tratti sostanzialmente di un processo sociale di “mutuo adattamento”. La moda (con i suoi effetti), secondo questi autori, non può essere programmata o imposta: gli attori sociali sono sempre liberi di scegliere l’azione da seguire secondo pratiche inclusive o escludenti. Aspers e Godart ritengono di aver superato le limitazioni del dualismo micro/macro e soprattutto di aver recuperato la dimensione di agency senza necessariamente optare per una teoria d’indirizzo *individualistico*. La loro proposta, che trova posto solo alla fine del lungo saggio, non risulta convincente dal punto di vista scientifico.

D’altra parte è proprio Simmel ad indicare la via paradossale della coesistenza di forze opposte nello spirito umano che non può essere elusa o risolta *sic et simpliciter*: nel fenomeno sociale della moda agiscono, ad esempio, allo stesso modo e nella stessa misura la forza coesiva all’unità (inclusione) e quella della differenza (esclusione). Le due sono sostenute da atteggiamenti psicologici come l’imitazione o l’invidia che risultano essere forme di aggregazione sociale, ma anche di depotenziamento di tensioni sociali (a volte forme di vero e proprio “smistamento della responsabilità”)¹¹⁶. La moda è il fenomeno sociale emergente che è da un lato generato dalla e nella società, dall’altro generatore di nuove forme sociali (vitali). La sociologia di Simmel propone di considerare il frammento-moda come sezione della totalità (sociale), ma allo stesso tempo come totalità in sé conclusa: la moda è, quindi, sì un frammento o una sezione della società, ma è anche una realtà che si spiega da sé. Come spiega bene Erner, la moda è un processo-chiave dal punto di vista sociale che aiuta a comprendere le relazioni sociali in generale, in particolare analizzando l’intreccio funzionale di tre elementi fondanti nella moda, ovvero «l’arbitraire, la distinction et l’imitation» (Erner 2006: 17).

Nella prospettiva simmeliana, la forza che spinge alla coesione, all’universalità e alla “staticità” è quella che riguarda il sociale nella sua totalità (nelle sue forme collettive di associazione, nelle quali l’individuo tende a riconoscersi); la forza che, invece, rappresenta l’elemento dinamico e che spinge alla differenziazione, al cambiamento e alla “distinzione”

¹¹⁶ Scrive letteralmente Simmel a proposito dell’imitazione: “Nell’imitare non solo trasferiamo da noi agli altri l’esigenza di energia produttiva, ma anche la responsabilità dell’azione compiuta. L’individuo si libera dal tormento della scelta e la fa apparire come un prodotto del gruppo [...]” (Simmel 1996: 13).

è data dalla personalità individuale (Simmel 1996: 12-13). Ordine e cambiamento sociale sono i poli essenziali di una dialettica aperta.

“La moda è imitazione di un modello dato e appaga il *bisogno di appoggio sociale*, conduce il singolo sulla via che tutti percorrono, dà un universale che fa del comportamento del singolo un mero esempio. Nondimeno appaga il *bisogno di diversità*, la tendenza alla differenziazione, al cambiamento, al distinguersi. [...]

Così la moda non è altro che una delle tante forme di vita con le quali a tendenza all'uguaglianza sociale e quella alla differenziazione individuale e alla variazione si congiungono in un fare unitario” (Simmel 1996: 15; *corsivo mio*).

Simmel, coerentemente a quanto in tempi recenti sostenuto da Griswold, intende considerare la moda come un elemento che stabilisce una “relazione” tra oggetti culturali e il mondo sociale (Griswold 2005: 31). Le teorie funzionaliste e quelle marxiste tendono, secondo la Griswold, a risolvere il rapporto tra il mondo culturale e la vita sociale secondo un rispecchiamento della seconda con la prima (in termini di determinazione e condizionamento); le teorie individualistiche – che fanno sostanzialmente capo alla tradizione weberiana – adottano, invece, un paradigma inverso e considerano la vita sociale come un rispecchiamento della cultura (legata, quindi, alla sfera e a orientamenti individuali). Quello che Simmel intende è, invece, una teoria sociologica “relazionale” in cui non c'è mai un mero rispecchiamento o riproduzione, ma un rapporto funzionale (una “relazione”) che al contempo “separa” e “collega”, integra e divide, include ed esclude, secondo una logica del *refero/reliquo*, proposta della teoria relazionale della società di Donati, che ben si applica nella spiegazione del fenomeno-moda.

“Separare e collegare sono le due funzioni fondamentali – continua Simmel nel saggio sulla moda del 1911 – che qui si uniscono indissolubilmente: ognuna di esse, benché o perché costituisce l'opposizione logica dell'altra, è condizione della sua realizzazione” (Simmel 1996: 17).

Simmel considera la moda come “forma sociale relazionale” ovvero come forma emergente *sui generis* di rapporti sociali, indipendenti dagli attori che intervengono e la rappresentano (dai produttori ai consumatori ai semplici estimatori o imitatori): essa viene colta come “una funzione oggettiva che si differenzia dal soggetto che la esercita”. Nella *Philosophie des Geldes* aveva già scritto:

“Il risultato di questa diffusione della moda, sia dal punto di vista dell’ampiezza sia dal punto di vista del tempo, è che essa appare come un movimento autonomo, come una potenza oggettiva che si sviluppa con forze proprie e che percorre la sua strada indipendentemente da ogni singolo” (Simmel 1984: 651).

Per innescare i meccanismi di imitazione/inclusione sopra descritti, la moda agisce necessariamente su un rapporto diretto all’interno di una gerarchia o di una semplice configurazione sociale per classi. La moda è stata sempre per lo più dettata dalle classi agiate che hanno esercitato fenomeni di “imitazione” all’interno della stessa classe sociale e invece fenomeni di “invidia” (tendenza all’appropriazione di un modello) da parte delle classi meno abbienti. Il fattore decisivo è fornito dalla modernità e dal mutamento della configurazione economica che ha permesso il superamento della rigida fissità dei confini sociali: come sostenuto già in *Philosophie des Geldes*, “una certa fluidità dei confini di classe e la frequente promozione sociale individuale (che tuttavia a volte riguarda interi gruppi)” hanno rappresentato le condizioni materiali di questo stato di cose. La classe superiore ha anzi avvertito in maniera sempre più pressante la necessità di “cambiare” moda per mantenere o ridisegnare costantemente i confini con le altre classi e quindi “differenziarsi”.

Simmel è, a buona ragione, il capofila teorico di quella che oggi viene definita la *trickle down theory* (Barber&Lobel 1952). La moda dominante sarebbe lanciata dalle classi superiori che dispongono strategicamente di oggetti visibili (simbolici ed economici) attraverso i quali esercitano la loro superiorità o diversità rispetto alle altre classi sociali (inferiori). Essa si estenderebbe quindi lentamente (*trickle down*, attraverso una specie di vero e proprio “gocciolamento”) anche alle classi popolari che ne acquisiscono la valenza simbolica¹¹⁷ come dispositivo di riscatto o rivalsa sociale (elemento propulsivo di scalata sociale). Il meccanismo sarebbe ricorsivo, sempre più incalzante ed esteso ai vari rami della società. Si tratta di elementi chiaramente già enucleati in un certo senso da Simmel.

In particolare, il fattore-tempo nevristenico e ossessivo si riverbera, a detta di Simmel, nei cosiddetti “moti psichici”: la vita dell’individuo nella metropoli contemporanea è ben spiegata da Simmel con il celebre ricorso dell’atteggiamento *blasé*. Il senso di distacco, di apatia e di indifferenza dell’individuo metropolitano moderno è dato proprio dalla quantità crescente di stimoli (*Reizen*) che producono alla lunga una sensazione di ottundimento e stordimento.

¹¹⁷ Su questo aspetto già Goffman aveva sottolineato l’importanza della moda nelle pratiche sociali come elemento di rappresentatività individuale e di rito simbolico interiorizzato (Goffman 1961).

“Il cambiamento della moda – scrive Simmel nel saggio sulla moda – indica la misura dell’ottundimento della sensibilità agli stimoli nervosi: quanto più nervosa è un’epoca, tanto più rapidamente cambieranno le sue mode perché il bisogno di stimoli diversi, uno dei fattori essenziali di ogni moda, va di pari passo con l’indebolimento delle energie nervose” (Simmel 1996: 24).

La versione americana del saggio sulla moda che Simmel decise di inviare alla rivista «International Quarterly» è – non a caso – del 1904: proprio in questi anni stava elaborando la sua teoria sull’individuo moderno e l’atteggiamento *blasé*, presentata in forma definitiva nella relazione *Le metropoli e la vita dello spirito* nel 1903. In modo esemplare e alludendo alle riflessioni del saggio del 1903, scrive Simmel a proposito della moda:

“In questo contesto sarà sufficiente accennare alla connessione degli infiniti momenti storici e psicologico-sociali attraverso i quali le grandi città in contrasto con tutti i *milieux* più ristretti diventano il terreno di crescita della moda: alla fretta infedele nel cambiamento di impressioni e rapporti, al livellamento, e allo stesso tempo, all’accentuazione delle individualità, all’affollarsi degli abitanti e all’atteggiamento di riserbo e di distanza che ne deriva” (Simmel 1996: 52-53).

E con ciò Simmel notava anche la necessità di una trasformazione interna della grande macchina della moda che doveva venire incontro alle esigenze “metropolitane” delle classi sociali meno abbienti, che ambivano ad entrare nel meccanismo del riconoscimento (l’aspetto dell’inclusione dei processi sociali) attraverso l’abbigliamento e nuove pratiche di “rappresentazione” sociale. L’essenza della moda consiste in un movimento incessante di avere e non avere, essere e non essere: il motore fondamentale della moda, dal punto di vista del soggetto, è infatti l’invidia, ovvero la *forma sociale della moda in termini individuali* (tensione indefinita verso l’oggetto del desiderio che non si consuma mai in mero possesso). Con l’invidia si rende misurabile la distanza che ci separa dall’oggetto. D’altra parte l’essere alla moda richiede l’approvazione da parte di altri, di un gruppo, di una collettività: questo è l’altro risvolto della medaglia, la *forma sociale della moda in termini* - per così dire - *universali* (Simmel 1996: 30).

La moda è un fenomeno “relazionale” perché mantiene in rapporto funzionale e sinteticamente i quattro poli della relazione AGIL. Risponde a logiche di tipo “economico” strumentale, pur sorgendo da necessità riconducibili a istanze di natura psicologica (A). Il fine a cui tende è chiaramente espresso nelle pagine appena analizzate in quanto “appaga il

bisogno di appoggio sociale”¹¹⁸ (G). Esercita una forza “normativa” in quanto è il *medium simbolico* che media le istanze legate all’influenza, secondo dinamiche di imitazione e invidia – legate alla differenziazione in classi sociali della società (I). Coerentemente a quanto ripreso dalle moderne interpretazioni interazioniste sulla moda, essa ha un forte potere simbolico e connette il mondo della struttura sociale con quello propriamente culturale (L).

Seguendo la proposta di Donati (che rettifica la teoria quadrifunzionale di Parsons), è quindi possibile affermare che la moda, solo in quanto tiene insieme in modo relazionale i quattro poli della relazione, sintetizza e ingloba – senza giustapporre – la direzione dei condizionamenti da quella del controllo (Donati 2009: 256-257).

La moda rappresenta, dunque, una delle espressioni di quella “forma sociale vitale” che Simmel considera il motore delle interazioni sociali. Questa posizione è chiaramente individuabile in alcuni passaggi dell’edizione americana del 1904, nella quale il sociologo afferma esplicitamente:

“We have seen that in fashion the different dimensions of *life*, so to speak, acquire a peculiar convergence, that fashion is a complex structure in which all the antithetical tendencies of the *soul* are represented in one way or another” (Simmel 2010: 380; *corsivo mio*).

I termini utilizzati dal sociologo (evidenziati in corsivo) sono sintomatici di un’interpretazione della moda che non può limitarsi alla semplice indagine di fattori economico-strutturali che l’hanno determinata (come vorrebbe l’ipotesi di Sombart e Veblen). Il fenomeno della moda è complesso e affonda le proprie radici, in ultima istanza, nella sfera del “Leben” dell’individuo (dipanandosi secondo quelle “tendenze antitetiche” dello spirito, in primis quella che tende all’universale e all’unificazione – *imitazione* – e quella che tende all’individuale e alla differenziazione – *distinzione*) e si dà in determinate forme che il sociologo ha il compito di individuare, astrarre e isolare.

Non a caso nel passo poco sopra richiamato, Simmel scrive a tal riguardo:

¹¹⁸ Nell’edizione americana del 1904 il concetto è meglio esplicitato: “Fashion is the imitation of a given example and satisfies the demand for *social adaptation*; it leads the individual upon the road which all travel, it furnishes a general condition, which resolves the conduct of every individual into a mere example. At the same time it satisfies in no less degree the need of differentiation, the tendency towards dissimilarity, the desire for change and contrast, on the one hand by a contrast change of contents, which gives to the fashion of today an individual stamp as opposed to that of yesterday and of tomorrow, on the other hand because fashion differ for different classes” (Simmel 2010: 359; *corsivo mio*).

“[...] *Social life* represents a battleground, of which every inch is stubbornly contested, and social institutions may be looked upon as the peace-treaties, in which the constant antagonism of both principles has been reduced externally to a form of cooperation.

The *vital conditions of fashion* as a universal phenomenon in the history of our race are circumscribed by these conditions” (Simmel 2010: 358-359).

3.4. *Il povero e lo straniero tra integrazione ed emarginazione sociale*

L'intento delle pagine che seguono è ricostruire le analisi simmeliane sugli "ideal-tipi" sociologici (si direbbe weberianamente) del povero e dello straniero come cifra di una configurazione relazionale della società e di una possibile politica sociale "nuova", fondata sull'oggetto "nuovo" della sociologia (relazione come "azione reciproca"). In questo senso, si vorrà dimostrare come il paradigma simmeliano sia funzionale ad un'interpretazione dei fenomeni della migrazione e della povertà nell'ottica della sociologia relazionale: non solo infatti il *povero* e lo *straniero* possono essere considerati oggetti sociologicamente rilevanti, ma si vuole evidenziare come, a partire da Simmel, la loro rilevanza consista proprio nel fatto di essere "soggetti" relazionali. Il tema rimanda al dibattito attuale sul principio della sussidiarietà, per il quale si intende assumere la prospettiva relazionale avanzata da Donati: sussidiarietà della società significa mettere l'accento sulla "originarietà delle relazioni sociali" e sulle soggettività che ne nascono come realtà autonome, nei confronti delle quali le altre relazioni debbono porsi in termini di servizio, non di strumentalizzazione o colonizzazione (Donati e Colozzi 2002; 2005). Non mancano nelle pagine simmeliane riflessioni legate a questioni relative al *welfare*, al terzo settore e al tema dell'inclusività e all'emarginazione: l'autore è attento anche a ricostruire una storia ragionata e comparata (tra le principali nazioni europee) del concetto moderno di assistenza sociale. La critica velata che emerge nelle riflessioni dell'autore restituiscono una freschezza e un'attualità dell'impostazione del problema che sono davvero palpabili: Simmel si sforza di analizzare la questione da una prospettiva rigorosamente sociologica, il che significa in una terza dimensione rispetto a quella giurisprudenziale-politica e a quella economica (Donati direbbe al di là della logica attuale *lib/lab*). Effettivamente, se si vuole superare l'impasse dell'ingabbiamento nella dialettica Stato/Mercato, nella direzione di una comprensione realmente inclusiva e "societaria", è necessaria un'impostazione *ad hoc* della questione.

La sociologia relazionale diventa così un ponte verso la società e modello teorico per politiche sociali impostate sulla relazione sociale, intesa come "molecola" generativa della società. Donati ha indicato come, all'interno di una cornice epistemologico-sociologica di tipo relazionale (che considera la realtà sociale come "relazione", "rel-azionalità"), sia possibile un approccio (o programma) di politica sociale di tipo *interazionali*, imperniato cioè sull'interazione intesa come capace di un apprendimento riflessivo) (Donati 2009:

313). Il discorso tra sociologia (come disciplina) e la politica sociale può diventare così interattivo e ricorsivo, dal momento che “[...] la conoscenza sociologica progredisce nella misura in cui la politica sociale è adeguatamente riflessiva e, viceversa, la politica sociale fa progressi nella misura in cui può contare su una sociologia sufficientemente riflessiva” (Donati 2009: 314).

Questo concetto è ribadito e ulteriormente sviluppato in un'altra sede (*Sociologia relazionale. Come cambia la società*), in cui Donati sostiene esplicitamente che “[...] le strategie di coesione sociale possono diventare più efficaci ed eque se abbandonano la logica sistemica *lib/lab* e si affidano alle logiche societarie di quei mondi associativi in cui il criterio della non reversibilità (tra normalità e patologia) e quello dell'adeguatezza relazionale degli interventi sono effettivamente operanti e non possono non esserlo se l'associazione esiste” (Donati 2013: 107).

Nella sociologia simmeliana, la trattazione del povero e dello straniero diventa emblematica di un programma non più solo teorico – perché non basta al sociologo aver individuato in questi due ideal-tipi una delle “forme” relazionali della società –, ma anche pratico nella misura in cui le sue analisi contengono una forte componente critica e polemica delle politiche sociali e del welfare state moderni.

La scelta di trattare insieme queste due figure è subito chiarita da Simmel nelle pagine di *Soziologie* dedicate al povero:

“[Il povero] sta in rapporto ad essa [*alla realtà storica della società*] all'incirca come l'estraneo al gruppo, il quale è anch'egli, per così dire, materialmente al di fuori del gruppo in cui risiede; ma con ciò nasce appunto una formazione complessiva che abbraccia insieme le parti autoctone del gruppo e l'estraneo, e le azioni reciproche particolari di questo con quelle creano il gruppo nel senso più ampio, caratterizzando la cerchia storicamente presente in realtà. Così il povero è sì posto in certa misura al di fuori del gruppo, ma questo fuori è soltanto una forma particolare dell'azione reciproca con esso, che lo intreccia in unità con il tutto nel senso più vasto di questo” (Simmel 1989: 401-402).

Il povero e lo straniero sono due elementi della società che, non solo vivono ai margini di essa, ma che sperimentano una “forma” particolare del meccanismo di inclusione ed esclusione, della dialettica del “dentro” e del “fuori”¹¹⁹. La logica che regge l'esistenza di

¹¹⁹ “Abbiamo paragonato il povero all'estraneo che sta egli pure di fronte al gruppo – tuttavia questo di fronte significa una relazione ben determinata, che lo inserisce come un elemento nella vita del gruppo. Così il povero sta naturalmente al di fuori del gruppo in quanto è un semplice oggetto di misure da parte della collettività, ma questo al-di-fuori è – per esprimerci in breve – soltanto una forma particolare del di-dentro” (Simmel 1989: 419).

figure marginali della società, è data dalla configurazione stessa della società, dalla sua complessità e differenziazione. La modernità ha visto una progressiva trasformazione dell'assetto societario e del mondo del lavoro e con essa è cambiata anche la percezione del povero e cambiate sono anche le dinamiche che lo Stato moderno ha adottato nei confronti di questa figura. Permane tuttavia: e questo è un dato sociologicamente rilevante, dal momento che la "povertà" è, per così dire, un fenomeno sì di indigenza, ma è anche l'esito *necessario* di una società differenziata, nella misura in cui – come si è già evidenziato nel paragrafo sulla moda – la divisione per classi è funzionale alla configurazione della società nella sua totalità. E l'assetto funzionale appena menzionato mantiene questa situazione di svantaggio di alcuni soggetti, che non restano totalmente esclusi da dinamiche sociali, ma, anzi, vivono la doppia identità di essere al contempo oggetti e soggetti dell'azione sociale. Ma procediamo per gradi. Partiamo dalla definizione dell'oggetto. Simmel propone di considerare la questione dell'inclusività in termini "relazionali", motivando così la sua scelta di affrontare il tema del povero come "oggetto" della sua sociologia:

"Il povero come categoria sociologica non nasce da una determinata misura di mancanza e di provazione, ma dal fatto che egli riceve un'assistenza o dovrebbe riceverla in base a norme sociali" (Simmel 1989: 423)

L'analisi simmeliana è di una finezza estrema. Simmel distingue la considerazione giuridica dell'assistenza ai poveri (per la quale l'interazione con l'altro è percepita nei termini di un *diritto*) da una rigorosamente etica (per la quale invece l'interazione con l'altro è percepita sotto la forma di *dovere*)¹²⁰. Nel primo caso l'altro soggetto assume il *terminus a quo* della motivazione dell'azione sociale che spinge all'assistenza del povero; nel secondo caso invece si tratta di un *terminus ad quem*, verso il quale si muove l'azione in modo incondizionato (Simmel 1989: 393-394).

Il povero rivendica un diritto all'assistenza che non rimanda tanto all'impianto giuridico-statale, né a quello della costellazione etica: la rivendicazione del diritto all'assistenza è di natura sociale. Questo è un elemento sociologicamente rilevante che Simmel evidenzia e prende come punto di partenza per la sua analisi. L'aspetto interessante è che la percezione

¹²⁰ È importante sottolineare i poli entro i quali si muove la riflessione simmeliana (etica e diritto), anche per comprendere l'affermazione nell'incipit del saggio che la società è da intendere come una "[...] reciprocità [*Gegenseitigkeit*] di esseri a u t o r i z z a t i [*berechtigen*] dal punto di vista morale, giuridico, convenzionale, e ancora in base a molte altre categorie" (Simmel 1989: 393; 1992: 512). "Berechtigten", stando al termine tedesco utilizzato da Simmel, significa letteralmente "concesso dall'autorità", quindi rimanda in ultima istanza alla configurazione statale entro la quale si muove l'individuo.

che il povero ha di sé rimanda al sistema sociale nel quale egli assume tale identità e che mantiene tale situazione. Scrive Simmel:

“Un modo di vedere sociale per il quale l’individuo è esclusivamente il prodotto del suo ambiente sociale gli conferisce il diritto di richiedere alla società una compensazione per ogni situazione di bisogno e per ogni perdita” (Simmel 1989: 394).

Questo vuol dire che l’intervento che l’indigente attende non può essere “statale” né privato, dettato cioè dall’iniziativa del singolo mosso da un dovere (morale) o da spirito pietistico. L’azione che il povero attende deve essere sociale, dal momento che la sua stessa posizione è determinata da una costellazione sociale (relazionale). Esiste quindi una correlazione diretta tra l’intelaiatura organica della società e la rivendicazione del diritto dell’assistenza del povero; in altri termini, più fitte sono le maglie della società, tanto più “il d i r i t t o del povero possiede un’accentuazione più forte”.

Gli interessi che muovono all’azione privata del sostegno agli indigenti affonda certamente le radici in una costellazione valoriale che rimanda alla religione, in particolare a quella cristiana (che avrebbe costituito la matrice fondamentale del fenomeno nel Medioevo, dove la povertà ha assunto – come opportunamente rileva Simmel – proporzioni socio-culturali che vanno ben oltre la semplice elemosina). Quello che accade con l’elemosina, rileva brillantemente Simmel, non ha nulla a che vedere con il dono, nel cui fenomeno originario è presente un’azione reciproca ricca di significato sia per chi dona, sia per chi riceve il dono¹²¹. Nel cristianesimo l’elemosina non contempla un’autentica azione sociale verso l’altro (trattandolo kantianamente come fine in sé e non come mezzo), dal momento che essa viene vissuta come una forma di ascesi intramondana e l’altro è semplicemente un mezzo tra tanti (spersonalizzato) per la realizzazione di tale ascesi. In quest’azione sociale non c’è vera azione reciproca, non c’è relazione dal momento che l’altro non è lasciato sussistere o interagire nella sua autonomia e alterità, ma è “oggetto” di un’azione individualistica e utilitaristica. Si tratta di una “tendenza solipistica”, sostiene esplicitamente Simmel più avanti (Simmel 1989: 402), che si concretizza pienamente in età medievale. Questo tipo di assistenza al povero non contempla ovviamente alcuna pratica

¹²¹ Sottolinea polemicamente Simmel: “L’eccesso di mendicizia del Medioevo, l’insensatezza nell’impiego delle donazioni, la demoralizzazione del proletariato con le elargizioni indiscriminate, contrastanti con il lavoro civile – tutto ciò rappresenta per così dire la vendetta dell’elemosina per il motivo puramente soggettivistico della sua concessione, che considera solo il donante e non il destinatario” (Simmel 1989: 396).

sociale di tipo relazionale: è molto lontano, tuttavia, il modello di quella “inclusione relazionale” (Donati 20013: 112 e ss.) anche nella modernità.

Lo Stato moderno, sostiene Simmel, ha provveduto a capovolgere questo stato di cose in una situazione che è, d'altra parte, altrettanto paradossale. Lo Stato pretende di rimuovere *ex abrupto* lo svantaggio sociale attraverso un'azione giuridico-legale che debba essere percepita sotto forma di dovere¹²². E in questa logica (che rimescola alchemicamente etica e diritto), ironicamente Simmel rileva:

“In più luoghi si incontra infatti il principio che da parte dello stato sussisterebbe il dovere di soccorrere il povero, ma ad esso non corrisponderebbe alcun diritto del povero a venir soccorso” (Simmel 1989: 398).

Questo corrisponderebbe, volendo guardare ad alcune letture contemporanee, a quel movimento tipicamente moderno che vede nell'intervento dello Stato una radicale “regolazione dei poveri” (Cloward e Fox-Piven 1971) o addirittura una considerazione teologica dello stato (secondo lo spirito giacobino) come “apparato della Provvidenza” (Ewald 1986). Donati, in appendice al suo studio sul multiculturalismo, propone invece di considerare positivamente la “laicità relazionale dello Stato dopo-moderno” proprio alla luce di quella “razionalità relazionale” (e riflessiva) di cui si parlerà più avanti (Donati 2008: 123 e ss.).

Manca, lamenta Simmel, una politica sociale che sia davvero “relazionale” (e quindi che nasce dal sociale e torna al sociale), che quindi restituisca ai soggetti la loro sfera di azione sociale che sia riflessivamente orientata e non banalmente strumentale.

“La peculiare esclusione che il povero subisce da parte della comunità che lo soccorre è indicativo del ruolo che egli assolve all'interno della società come suo membro che si trova in una situazione particolare; se egli è un semplice oggetto della società, in un senso sociologico più ampio è un soggetto che da un lato costituisce, al pari di tutti gli altri, la realtà di quella, ma che dall'altro si colloca, come tutti gli altri, al di là della sua unità astratta sovraperpersonale” (Simmel 1989: 404).

Le dinamiche di esclusione e di inclusione sociale fanno parte della grande macchina della società moderna. Ciò che può favorire la rimozione di svantaggi sociali, continua Simmel, deve essere determinato dai soggetti stessi della relazione sociale e non da un intervento dello Stato (modello inglese), né dall'iniziativa di “associazioni e persone private”

¹²² Zijderveld ha dimostrato come, in realtà, i sistemi di welfare moderni siano scarsamente morali (modello statunitense), a-morali (modello italiano) o immorali (modello olandese) (Zijderveld 1986).

(modello francese). In altri termini, ciò che può essere decisivo e davvero “sociale” in una tale politica risulta essere il riconoscimento “relazionale” delle parti. Solo se la società, intesa come rete di relazioni, adotta una prospettiva “relazionale” potrà generare al suo interno quel principio di sussidiarietà che le è naturale. Il saggio simmeliano si conclude magistralmente e sinteticamente:

“La povertà presenta così una costellazione sociologica del tutto singolare: un certo numero di individui assume, per mezzo di un destino del tutto individuale, una posizione organica del tutto specifica all’interno di una totalità; ma tale posizione non è tuttavia determinata da quel destino e da quella costituzione peculiare, bensì dal fatto che altri elementi, cioè altri individui, unioni, totalità, cercano di correggere questa costituzione, cosicché non già la deficienza personale fa il povero, ma soltanto il soggetto soccorso per la sua mancanza costituisce il povero secondo il concetto sociologico” (Simmel 1989: 426).

La “forma sociologica” dello straniero assume delle caratteristiche affini al discorso appena affrontato relativamente al povero. Nel capitolo *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società* in *Sociologia*, Simmel dedica un excursus sullo straniero che molti sociologi contemporanei hanno letto appassionatamente¹²³ – talvolta non senza annotazioni critiche (Dale McLemore 1970) – perché ha illuminato una serie di elementi sociologicamente stimolanti e favorito l’approfondimento di certe tematiche, confluite poi in un settore d’indagine autonomo (la sociologia della migrazione).

Lo straniero – partiamo dalla definizione sociologica che ne dà Simmel – è la figura sociale inserita “spazialmente” all’interno della società secondo dinamiche che rimandano a quella dialettica del “dentro/fuori” emersa in occasione dell’analisi sociologica sul povero.

“[Lo straniero] è fissato in un determinato ambito spaziale, o in un ambito la cui determinatezza di limiti è analoga a quella spaziale; ma la sua posizione in questo ambito è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall’inizio, che esso immette in esso qualità che non ne derivano e non ne possono derivare” (Simmel 1989: 580).

La figura storico-concreta che ben rappresenta lo statuto dello straniero è quella del commerciante: egli è l’attore che, al di fuori della propria cerchia sociale di riferimento, apporta elementi all’altro in un contesto chiuso. La caratteristica fondamentale della categoria del commerciante è la “mobilità”: egli è a contatto con ogni singolo elemento

¹²³ Come opportunamente fa notare Levine, quasi sempre sono giunte alla tradizione contemporanea idee frammentarie e illuminanti (come in questo caso) della sociologia simmeliana, secondo un gusto più “ornamentale” – per usare un lessico simmeliano – che sistematico-teorico (Levine 1985): forse il solo contributo di Merton avrebbe davvero raccolto la sfida sociologica dell’ambivalenza (Merton 1976).

della società, pur non avendo con nessuno di essi legami “parentali, locali o professionali”. Il popolo che ha rappresentato per eccellenza questa dimensione è quello degli ebrei in Europa – e Simmel ovviamente traduce la propria esperienza personale (di ebreo, figlio di commerciante – il padre di Simmel lavorava per la ditta produttrice di cioccolata *Felix&Sarotti*) in un contesto scientifico-argomentativo. L’essere straniero, sostiene Simmel, vuole dire che “il soggetto lontano è vicino”: nella costellazione spaziale sociale l’interazione con lo straniero è determinata da questa duplice identità dello straniero che vive come un cittadino alla pari di altri, ma nel contempo è spettatore estraneo alle dinamiche interne alla “città” (società) a cui appartiene.

Questo aspetto determina una peculiarità dello straniero che Simmel definisce “oggettività” dello straniero: “una formazione particolare costituita di lontananza e vicinanza, d’indifferenza e impegno” (Simmel 1989: 581). Gli altri si rapportano allo straniero come ad un elemento del gruppo non completamente estraneo e neanche nemico, ma con una distanza palpabile che “oggettivizza” (oggettualizza) lo straniero. Questa condizione permette allo straniero di vivere una particolare sensazione di libertà (“egli abbraccia le situazioni con minori pregiudizi”), a chi gli si rivolge, invece, accade di sentirsi paradossalmente attratti proprio perché la sua oggettività disinnesci meccanismi (prevalentemente di natura psicologica) di pudore e difesa.

“Lo straniero ci è vicino in quanto sentiamo tra lui e noi eguaglianza di carattere nazionale e sociale, professionale o generalmente umana; ci è lontano in quanto queste uguaglianze vanno al di là di lui e di noi, e ci congiungono soltanto perché congiungono in generale moltissimi soggetti” (Simmel 1989: 582).

La proporzione di lontananza e vicinanza che si sente nei confronti dello straniero emerge ad un livello nuovo in una relazione oggettiva, nella quale si condividono “qualità più generali”. La relazione s’instaura sulla base di questa duplice forza di attrazione e repulsione, in quanto, cioè, lo straniero è contemporaneamente “vicino e lontano”: questo stato di cose ha determinato una configurazione “relazionale” con lo straniero che è nuova rispetto a quella che, ad esempio, avevano i Greci con il *barbaros*: lì, sostiene letteralmente Simmel, “la relazione con lui è una non-relazione”, perché lo straniero non è considerato membro del gruppo, della comunità, della società.

“In quanto tale egli [*lo straniero*] è piuttosto c o n t e m p o r a n e a m e n t e vicino e lontano, com’è implicito nel fatto di fondare la relazione su un’uguaglianza soltanto generalmente umana” (Simmel 1989: 583).

In altri termini, lo straniero rappresenta un membro “organico” del gruppo e la sua vita unitaria implica un condizionamento particolare di questo elemento all’interno della società. La sua presenza all’interno della società è sfuggente, ma presente e viva: la relazione che si instaura con lo straniero è determinata non dall’individuo “straniero”, ma dall’intelaiatura dei rapporti che rendono l’individuo *straniero*.

Sulla scorta delle riflessioni simmeliane (e dettato da un babaglio esperienziale e biografico non dissimile dal sociologo berlinese), anche Alfred Schutz ha dimostrato quanto potente è la dialettica antitetica che si innesca con la figura dello straniero. Schutz è certamente più attento a rilevare dal punto di vista cognitivo ciò che avviene quando lo straniero è costretto a “sospendere” e a mettere fenomenologicamente tra parentesi (*ausklammern*) i propri modelli culturali che nel nuovo mondo non possono funzionare. Questa inadeguatezza produce conseguenze sull’assetto della struttura sociale: lo straniero, che nella letteratura sociologica classica viene visto come l’“uomo marginale” (Park 1928; Stonequist 1937; Elias 1965)¹²⁴, con la riflessione di Schutz assume queste caratteristiche anche dal punto di vista prettamente culturale, “in bilico tra due diversi modelli di vita di gruppo, senza sapere a quale dei due appartenere” (Schutz 1971: 388). Il *cultural pattern* di cui parlava Schutz nel suo saggio *The Stranger: an Essay in social Psychology* del 1944 (Schutz 1944) resta lo schema di riferimento fondamentale nella comprensione dei fenomeni di inclusione ed esclusione dello straniero nel contesto (o gruppo) sociale.

L’approccio funzionalista (Parsons) e quello sistemico (Luhmann) aiutano a comprendere il fenomeno dell’immagine dell’altro nella forma dello straniero secondo variabili funzionali (nel primo caso) o codici comunicativi (nel secondo). Cotesta, in un suo studio sullo straniero nella sociologia contemporanea, ha ritenuto scarsamente esplicativo il modello funzionalista e soprattutto quello sistemico, dal momento che “[...] la competenza dell’uso dei codici non è generalizzata tra gli attori sociali. Non tutti sanno utilizzare con lo stesso grado di competenza le regole dell’economia oppure il codice della verità o della politica” (Cotesta 2002: 58).

La prospettiva culturale nell’analisi del fenomeno (forma sociale) dello straniero, prospettata da Simmel e da Schutz, è sicuramente più incisiva ai fini del nostro discorso.

¹²⁴ È bene tuttavia sottolineare la sostanziale differenza della proposta simmeliana da quella che se ne ebbe in U.S.A., soprattutto grazie al contributo di Robert Park, relativamente al concetto sociologico di “marginal man”: lo straniero di Simmel gioca un ruolo attivo nell’interazione con altri, non è semplicemente un ibrido etnico-culturale che non riesce ad interagire con il nuovo mondo a cui approda (Škorić, Kišjuhas e Škorić 2013: 597).

Gregor Fitzi ha insistito molto sul pattern culturale come “motore dell’integrazione socio-culturale” (Fitzi 2012a)

Donati, nella prospettiva della sociologia relazionale, insiste su un recupero di una “razionalità relazionale” che sia guida della società dopo-moderna. Il grado di riflessività delle relazioni sociali può davvero configurare una società “multiculturale” in cui si innescano dinamiche autenticamente relazionali con l’altro: questa configurazione può offrire una significazione “umana” dei processi e delle transazioni sociali. I modelli offerti da Schutz e Simmel sono certamente importanti nell’impostazione del problema. Non a caso Donati ritiene necessario che la società globalizzata “metabolizzi” quella *differenziazione relazionale*, tipica della dopo-modernità, per generare nuove forme di società.

“La ragione relazionale valorizza, non nasconde e non sopprime, le differenze. Proprio così può andare oltre le configurazioni già istituzionalizzate dei rapporti fra le culture. Tali configurazioni sono: la differenziazione segmentaria tipica delle società primitive, la differenziazione stratificata secondo il ceto/status sociale nelle società antiche e premoderne, la differenziazione funzionale nella prima modernità [...]

La ragione relazionale ci presenta l’alternativa della differenziazione relazionale. Differenziare in modo relazionale significa che le differenze sono stabilite e condotte secondo relazioni” (Donati 2008: 95).

La stessa rivendicazione di cittadinanza non può passare attraverso una questione di diritti individuali e poi sociali: la cittadinanza *relazionale* permette una reale inclusione di diritti individuali e culturali, perché sono valorizzate “le *relazioni* umane, sociali e culturali” (Donati 2008: 117) in un orizzonte semantico della differenza che, come già Simmel aveva brillantemente inteso, è un elemento ineliminabile della società, ne costituisce anzi il fondamento.

Lo straniero, il povero, il *marginal man* del XXI secolo non può avere pienamente accesso alle dinamiche sociali e culturali finché resterà immunizzato da un sistema assistenziale orientato sull’individuo, su interessi di Stato, su interessi privati ecc., cioè finché non dominerà una logica relazionale che garantisca il rispetto dell’altro in un orizzonte riflessivamente relazionale.

La ragione relazionale è, secondo Donati, la “facoltà umana” che lavora *con* le relazioni, *per* le relazioni e *nelle* relazioni, partendo cioè da motivi di natura relazionale, in vista della valorizzazione delle relazioni e agisce sulle relazioni (Donati 2008: 109). Tale facoltà lavora secondo una “semantica relazionale” nella quale la *differenza* è intesa come la diversa modalità di vivere la relazione che è costitutiva dell’identità sia di Ego che di Alter

(l'unità della differenza, sostiene Donati, è la *relazione fra i soggetti*, la quale nello stesso tempo li distingue e li accomuna).

Capitolo 4

La relazione come oggetto culturale

4.1. La questione sociologica del paesaggio

Nel testo *Kant und Goethe* (1916) Simmel scrive:

“La reazione alla visione del mondo dell’idealismo speculativo degli inizi del XIX secolo fu il materialismo degli anni Cinquanta e Sessanta. L’esigenza di una sintesi, che le superasse nella loro contraddizione, suscitò intorno agli anni Settanta l’appello del ritorno a Kant [zurück zu Kant!]. La soluzione *scientifica* tuttavia, che questo appello poteva soltanto offrire, esigeva un compromesso; e gli interessi estetici sembrarono indicare la via a un tale compromesso, i quali assunsero in larga misura la conduzione della vita spirituale intorno alla fine del secolo e il cui effetto duraturo, in qual che sia la trasformazione, non può essere cancellato dalle svolte imminenti dello spirito tedesco. Mentre offrivano una forma con cui accogliere nuovamente lo spirito nella realtà, che si opponeva a quella kantiana e che in qualche modo vi si integrò, si addensavano nell’appello del ritorno a Goethe [zurück zu Goethe!]” (Simmel 1995: 127)

L’interesse della sociologia muove verso la comprensione dell’ordine sociale: Simmel ha spesso inteso questo ordine sociale in termini “estetici” (“simmetrici”, “geometrici”). In questo paragrafo si tematizza a favore di un’applicazione della teoria della “relazionalità” del sociale in un contesto di analisi che mutua dall’arte (pittorica, scultorea, drammaturgica ecc.) lessico e sintassi. Il tentativo è quindi quello di considerare la *relazione sociale* in termini estetici.

Quello che spesso emerge negli esperimenti simmeliani di “estetica sociologica” è sintetizzabile nei seguenti punti:

1. La società (ordine sociale) considerata come *opera d’arte*;
2. L’ordine sociale inteso come *simmetria* (interdipendenza dinamica tra le parti);
3. Da questa configurazione simmetrica derivano *Differenziazione, Interazione, Ordine*.

Nel panorama sociologico contemporaneo non mancano riferimenti ad un simile orizzonte di analisi: c’è chi sostiene una teoria dell’“estetizzazione della vita sociale” (Postrel 2004), o chi, non accontentandosi di ridurre l’analisi del sociale a mera individuazione di dinamiche economico-strumentali, capovolge la prospettiva e parla di “aesthetic markets” (Aspers 2001) o “aesthetic economy” (Entwistle 2009), mostrando quindi come siano tendenze estetiche (o relative alla moda, in senso largo) ad influenzare e orientare prassi materiali ed economiche.

Nel saggio *Estetica sociologica* del 1896 scriveva sinteticamente Simmel a proposito del rapporto tra configurazione sociale e approccio estetico:

“La questione sociale non è soltanto una questione etica, ma anche estetica. L’organizzazione razionale (*simmetrica*) della società ha un alto fascino estetico.

Simmetria significa **dipendenza** del **singolo elemento** dalla sua **interazione** (*Wechselwirkung*) con tutti gli altri, ma nello stesso tempo **chiusura** del cerchio così delineato” (Simmel 1976: 48-49; *grassetto mio*)

L’attore sociale non è mai un elemento isolato che *semplicemente* interagisce in un sistema o in una situazione data: non si tratta mai di essere semplici attori o spettatori (per usare un linguaggio teatrale). La prospettiva relazionale, inaugurata da Simmel, propone di considerare l’attore sociale come attore e spettatore insieme.

Mi sia concessa una digressione che segue la riflessione di Hans Blumenberg nel volume *Naufregio con spettatore*. Euripide ha portato, nel mondo greco antico (cifra dell’Occidente), lo spettatore sulla scena, scriveva polemicamente Nietzsche ne *La nascita della tragedia*. Questo gesto decretava la “morte della tragedia” (e con essa della poesia): in realtà Nietzsche parla di un vero e proprio suicidio dell’arte greca. Con Euripide si consuma nell’Atene del V secolo a.C. una svolta epocale, dettata da un abbassamento della tensione tragica che ruotava attorno ai protagonisti, non già uomini di tutti i giorni, ma veri e propri eroi che incarnavano il dolore del mondo e l’insensatezza dell’esistenza. “Il tipico Greco dell’arte antica si abbassò ora fra le mani dei nuovi poeti nella figura del greco” (Nietzsche 2012: 76). L’operazione di mettere in scena personaggi della vita quotidiana toglie quella “pomposa corpulenza” dell’arte tragica: Euripide e Aristofane contribuirono, assieme a Socrate, a mettere in scena la volgarizzazione dell’essenza della tragedia. L’essenza del *socratismo estetico* risuona: “Tutto deve essere razionale per essere bello” (Nietzsche 2012: 85) parallela al principio socratico: “Solo chi sa è virtuoso”.

Il loro *tradimento* consiste nell’aver portato sulla scena del teatro l’uomo comune, il “greco”, compiacendo così il popolo alla comprensione totale e all’immedesimazione completa di ciò che veniva rappresentato. Alla disperata consapevolezza della condizione umana rappresentata nella tragedia veniva sostituita una nuova forma d’arte: l’intrattenimento, lo svago, la distrazione da quel pensiero abissale che la tragedia attica era riuscita a rappresentare magistralmente. La mediocrità intacca lo stesso canone estetico, per cui il bello ormai finisce per passare attraverso nuove categorie. L’operazione di Euripide è

complessa e profonda: “Euripide portò lo spettatore sulla scena per renderlo veramente capace di giudicare” (Nietzsche 2012: 79).

Nietzsche considera il coro tragico come il vero e unico “spettatore ideale” e fonte originaria della tragedia greca (Nietzsche 2012: 50, 58): il coro è il “rispecchiamento di sé dell’uomo dionisiaco”. Dioniso rappresenta l’unità originaria del mondo, quell’abisso “al di là del bene e del male” che è rappresentato in modo supremo nella tragedia greca attraverso una trasfigurazione onirica, formale. La posizione di questo “spettatore ideale” è eccentrica eppure non ascrivibile ad alcun luogo fisico: rispetto a Euripide che collocherà l’uomo quotidiano all’interno della scena e quindi darà ad esso il luogo del protagonista, nella tragedia attica Nietzsche immagina che i suoi numi tutelari avessero pensato ad una collocazione ideale, proprio perché il popolo potesse incarnare le vesti di un soggetto impossibile. La voce del coro è impersonale, ma “vera”, “sostanziale”, “reale”: ad esso si stringe tutta la costruzione drammaturgica della rappresentazione.

Allo spettatore della tragedia attica mancava la sicurezza di un “porto sicuro”: era esposto al naufragio, ad un naufragio *incontrollato*. Blumenberg si riferisce alla figura lucreziana del naufragio con spettatore (Blumenberg 1985), alludendo ai versi del poeta latino e ad una *Weltanschauung* in cui lo spettatore/attore sociale è “già da sempre” incluso nel dramma teatrale senza il pericolo della deriva.

L’inclusione dell’attore sociale *come* spettatore è un’intuizione che a Simmel non sfuggì di sottolineare. Nel saggio *Philosophie der Landschaft* (1913) il sociologo berlinese aveva tentato di descrivere la particolare relazione che si genera quando un soggetto si trova davanti ad un paesaggio. Lungi dall’essere una semplice immagine passiva che il soggetto si trova di fronte, il paesaggio è un “ambiente” significato intenzionalmente dal soggetto secondo una determinata disposizione emotiva (*Stimmung*). Esiste una differenza fondamentale quindi tra “paesaggio” e “natura”. Queste le definizioni di Simmel:

Paesaggio: “La nostra coscienza ha bisogno di una totalità unitaria che superi gli elementi, senza essere legata ai loro significati particolari ed essere meccanicamente composta da essi – questo soltanto è il paesaggio” (Simmel 2006d: 53)

Natura “Per natura intendiamo l’infinita connessione delle cose, l’ininterrotta nascita e distruzione delle forme, l’unità fluttuante dell’accadere, che si esprime nella continuità dell’esistenza spaziale e temporale” (Simmel 2006d: 54)

Il paesaggio non è la totalità del mondo, né rappresenta “l’infinita connessione delle cose” (natura), eppure è in sé una totalità *sui generis* dal momento che al suo interno risultano “connessi” tra loro un numero di elementi: il paesaggio è una relazione. Si tratta di una delimitazione, di un orizzonte momentaneo o durevole: è una “visione” in sé compiuta (“sentita” come unità autosufficiente), ma intrecciata a qualcosa di infinitamente più esteso (si configura in funzione di una *Stimmung*, ovvero di quella tonalità emotiva che lo spettatore è in grado di connotare). All’indifferenza della natura si contrappone la carica individualizzata ed emotiva della *Stimmung*.

“Che la parte divenga un tutto indipendente, diventando troppo grande per l’intero cui apparteneva e pretendendo particolari diritti rispetto ad esso, è forse la più radicale tragedia dello spirito, che nell’epoca moderna ha raggiunto il massimo effetto” (Simmel 2006d: 56).

In questo passaggio Simmel allude alla sua teoria sul concetto tragico di cultura, ovvero sull’incapacità da parte dello *spirito soggettivo* di abbracciare e “comprendere” (*begreifen*, *Begriffe*) i fenomeni oggettivi della cultura moderna: i saperi tecnico-scientifici; i contenuti culturali; i settori specialistici della cultura moderna (arte, letteratura, religione, politica, lavoro ecc.); le istituzioni; le costituzioni sociali; le leggi civili ecc. Per quanto lo spirito soggettivo produca necessariamente “forme” che sono un momento di autocompensione, queste forme risultano sempre estranee e opposte rispetto alla fonte originaria da cui provengono. Nel saggio *Il conflitto della cultura moderna* del 1918 aveva scritto sinteticamente: “La vita è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una forma” (Simmel 1976:132).

Questa concezione della cultura avrebbe fatto scuola. Si pensi a Peter Berger che, mediando la teoria fenomenologica di Schutz, considera la cultura come “esternalizzazione, oggettivazione e interiorizzazione dell’esperienza umana” (Berger 1984), in perfetta linea con le dinamiche paradossali e tragiche della teoria simmeliana.

Simmel rimarca la necessità di non dimenticare le radici “vitali” dalle quali si dipana qualsiasi forma relazionale, sia che si parli di società sia che si parli di contenuti culturali. Così come la religiosità genera la religione (come istituzione), l’eticità la norma, l’empirismo la scienza, così la vita è l’impulso che genera l’arte e permane in essa nella forma della relazione delle parti:

“L’arte deriva dalla vita – ma solo perché e in quanto la vita, nel modo in cui viene vissuta quotidianamente e dovunque, contiene quelle forze formatrici il cui puro sviluppo, divenuto indipendente diventerà poi arte” (Simmel 2006d: 61).

La percezione e la riproduzione artistica del paesaggio sono una “forma” della vita intesa come *Stimmung*, come tonalità (o connotazione) emotiva: essa è *Sinngebung*, il gesto originario della donazione di senso che permette la comprensione della parte in forza del tutto. D’altra parte l’arte è selettiva, unilaterale, ritaglia “il mondo di un senso”, stabilisce “un accordo secondo un tono”, mentre – come Simmel sosterrà nel saggio *Il volto e il ritratto* – “la vita manifesta lacerazioni, estraneità, contrasti inconciliabili tra i suoi elementi e i suoi orientamenti” (Simmel 1985a: 60).

La tonalità emotivo-spirituale (*Stimmung*) è da un lato la *condizione soggettiva* del farsi paesaggio di un frammento della natura, dall’altro è *unità oggettiva* di ciò che è percepito/riprodotto come paesaggio. Esiste certamente una ricorsività insita in questa relazione originaria. La relazione è da intendersi come *unità del molteplice* che si pone in una dimensione altra rispetto alle parti, che le unisce e le separa insieme¹²⁵:

“Il paesaggio sorge in quanto alcuni fenomeni naturali, che si estendono l’uno accanto all’altro, vengono raccolti in un particolare tipo di unità, un’unità diversa da quella in cui questo campo visivo si costituisce per lo scienziato che pensa secondo un principio di causalità, l’adoratore della natura dotato di sensibilità religiosa, l’agricoltore o lo stratega che perseguono i loro fini” (Simmel 2006d: 64)¹²⁶.

L’opera d’arte nasce quando i contenuti frammentari dell’esistenza si trovano riuniti in una relazione che conferisce loro un senso e un’unità quali la realtà non è in grado di offrire: questo è sostenuto da Simmel nei saggi *La cornice* (1902) e *L’art pour l’art* (1914).

“Il paesaggio come opera d’arte sorge come *continuazione, intensificazione e purificazione* del processo in cui il paesaggio, nel senso linguistico abituale, sorge in tutti noi dalla mera impressione di singole cose della natura” (Simmel 2006d: 57)

¹²⁵ Nel saggio *Ponte e porta* del 1909 scriveva: “La parete è muta. Ma la porta parla. È essenziale all’uomo, nel senso più profondo, porre a se stesso un limite, ma con la libertà di poterlo di nuovo togliere, di potersi porre al di fuori di esso” (Simmel 1970: 5).

¹²⁶ Scrive Irigaray: “Nessuno spazio è già pienamente occupato, ma gli spazi non sono vuoti: sono abitati da una crescita invisibile. Laddove sembra che nulla esista, resta una presenza, o mille. L’uno è, e il molteplice. L’uno è il molteplice” (Irigaray 1994: 10).

Nel saggio dedicati ai paesaggi di Böcklin la *Stimmung* dell'artista si percepisce attraverso l'intima necessità e la compiuta significatività delle cose, colte nella loro atemporalità. Il sentimento di malinconia e solitudine è condizione esistenziale, ma anche principio di autosufficienza formale (il confinamento con la natura che è impersonale e "fuori dall'arte").

L'ideale del paesaggio nella rappresentazione delle città come Roma e Firenze (alle quali Simmel dedica due intensi saggi, pubblicati rispettivamente nel 1898 e nel 1906) emerge in quell'ideale di bellezza e ordine: la bellezza è totalità interdipendente tra le parti, che sopravviene come dono misterioso dell'unità (il bello classico per Simmel è da intendersi come concordanza di vita e forma, idea e fenomeno, forma e funzione).

Nella descrizione paesaggistica di Roma Simmel adotta la dimensione analitica *spaziale*, nel senso che considera l'intreccio stratificato di più stili architettonici che si integrano in un perfetto equilibrio agli occhi dello spettatore. Esiste una sovrapposizione e giustapposizione funzionale di stili, data anche dall'incorporazione delle rovine negli edifici moderni. Roma si presenta come una costruzione urbana stratificata, organica, vitale:

"Nell'immagine della città di Roma [...] i fini pratici dell'uomo hanno dato vita a nuove inconsapevoli bellezze. [...] In maniera affatto specifica e difficile da descrivere, qui la diversità delle epoche è divenuta intreccio, contemporaneità" (Simmel 1970: 189)

Diverso è il caso di Firenze, nella quale Simmel aveva spesso soggiornato. La percezione del paesaggio in questo caso è più legata al fattore tempo, nel senso che si intersecano le dimensioni temporali in una dialettica tutta particolare nella quale lo *spirito* è divenuto visibile e la *natura* si è interiorizzata.

"Qui il passato rimane, ed è visibile, e possiede il proprio presente, che si pone accanto a quello del giorno senza tuttavia toccarlo [...] Qui il passato ci appartiene in quanto l'eterno presente della natura" (Simmel 1907: 193).

La prima vera città italiana moderna, nel senso inteso da Simmel nelle sue analisi sociologiche legate alle dinamiche dello spirito moderno, resta invece Venezia. Nel saggio omonimo del 1907 Venezia viene rappresentata dal sociologo berlinese in forza della perdita dell'equilibrio classico (organico) tra vita e forma: è percepibile una lacerazione e autonomizzazione delle parti, al punto che la superficie diventa sostanza e la maschera

(teatro) è lo strumento necessario e la cifra della sua essenza: “Qui la superficie ha perso le sue radici. Qui nell’apparenza non vive più l’essere” (Simmel 1970: 197). Venezia appare disarmonica perché l’apparenza si emancipa dalla realtà e diventa *simulacro*. Simmel scrive con un linguaggio fortemente evocativo: “Venezia ha l’equivoca bellezza dell’avventura, che ondeggia nella vita senza radici, come un fiore strappato dal mare” (Simmel 1970: 197).

Le indagini simmeliane corrispondono all’esigenza di pensare sociologicamente (e relazionalmente) il paesaggio come pratica dell’abitare. È solo la quotidianità di relazioni e interazioni sociali che può consegnare la cura dei luoghi alla responsabilità individuale e, più in generale, chiamare in causa la sfera della politica.

Il fatto che l’Unione Europea abbia concepito una *Convenzione europea del paesaggio* (2000) e che esista un *Codice del paesaggio*, recentemente siglato (Codice dei beni culturali e del paesaggio, ai sensi dell’articolo 10 Legge 6 luglio 2002, n. 137 Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42) impone una riflessione sul suo valore che non è più evidentemente legato a fattori semplicemente geo-politici o amministrativo-territoriali. Il paesaggio può essere un patrimonio culturale nella misura in cui viene salvaguardata la sua natura essenziale, relazionale, ovvero provando a considerare il paesaggio come un *bene relazionale* (Donati e Solci 2011). Il prendersi cura del luogo va al di là del semplice aspetto strumentale della sua potenziale tutela (Bonesio 2007): nella logica relazionale questa sarebbe un restringimento della prospettiva d’analisi alla sola sfera dell’*adaptation*. Il fenomeno paesaggistico, analizzato nella sua completezza relazionale, incontra anche la sfera della politica che salvaguarda i fini da ottenere (G); quella dell’integrazione, dal momento che il paesaggio diventa luogo di interazione sociale tra soggetti (I) che apportano al paesaggio il loro vissuto nella forma valoriale della *latency* (L).

In questi termini è da leggere l’indicazione di Accarino (Accarino 2007) che rivendica la dimensione del *confine*, come d’altra parte è emerso nelle analisi simmeliane (in cui appunto il paesaggio è sempre delimitazione, confinamento della natura nella sua totalità attraverso una connotazione emotiva). Accarino pone l’accento sulla *spatial turn* che ultimamente ha acceso il dibattito critico di discipline molto diverse – antropologia, *urban studies*, semiotica, storia dell’arte – a riflettere su come la definizione di una civiltà dipenda dalla propria “*imago mundi*”.

L’approccio relazionale di Donati permette di collocare la lettura del fenomeno sociale del paesaggio in termini “relazionali”, ovvero secondo quella semantica “generativa” o “relazionale” per la quale: “le diverse componenti della relazione (mezzi, scopi, norme e

valori) e i diversi soggetti agenti che ne sono portatori, interagendo tra loro, producono un effetto che non è spiegabile in base alle proprietà di tali componenti e attori sociali, ma assume connotazioni quanto-qualitative proprie” (Donati 2010b: 49).

Nel dibattito contemporaneo, soprattutto sul versante della sociologia della conoscenza, il paesaggio assume una connotazione sociologicamente rilevante dal momento che incarna simbolicamente una serie di elementi che rimandano al complesso tessuto dell’umano. La maggior parte degli studi assume una prospettiva “costruttivista” (sebbene il termine oggi sembra ormai desueto), che combina insieme approccio fenomenologico con quello interazionista simbolico. Greider e Garkovich hanno definito i paesaggi “[...] ambienti simbolici creati dalle azioni umane nel conferimento di significato alla natura, e l’ambiente [*consiste*] nel dare una definizione di ambiente e una forma dal punto di angolazione e dal filtro particolare di valori e credenze” (Greider e Garkovich 1994: 1). Secondo questi autori il paesaggio si costruisce a partire dalla relazione essenziale che si instaura tra ambiente naturale e osservatore: i gruppi sociali rappresentano l’osservatore ideale e il costruito semantico che la loro interazione determina configura in ultima istanza il paesaggio come tale.

Questa resta sostanzialmente la posizione largamente condivisa dai cosiddetti “sociologi del paesaggio”; come sostiene in un recente studio Usang:

“Landscape sociologists believe that the landscape is not neutral but constructed, and that from this theoretical position research is possible to understand the social practices that have contributed to how the landscape is now and how it might be different in the future. Following on from this, the communities who are responsible for the landscape they inhabit, research, or make policies about, are able to be active in understanding and changing them. For landscape sociologists landscape are both subject and object and a part of an environmental narrative” (Usang 2014: 78).

Usang aggiunge un elemento importante che si innesta nella lunga tradizione che fa capo alla sociologia fenomenologica – di Berger e Luckmann in particolare – che vede appunto nel vissuto narrativo la chiave di volta per l’interpretazione di fenomeni sociologici legati al paesaggio e al suo significato “incorporato” e condiviso in una forma. Il rapporto tra società e ambiente, detto altrimenti, determina la configurazione narrativa del paesaggio.

La sociologia del paesaggio analizza effettivamente il suo oggetto su tre livelli: 1) *ecologico*, ovvero nel rapporto interattivo tra società e ambiente; 2) *sociologico (propriamente detto)*, ovvero nello studio della condotta di individui in contesti non urbani, ma anche in contesti urbani, in città di provincia e centri di servizio; 3) *ambientale*, ovvero

nella protezione e nell'implementazione di politiche a favore di “paesaggi” urbani e naturali.

Glenna ha per esempio tentato di dimostrare in un suo studio (Glenna 1996) come paesaggi possano diventare costruzioni sociali di ambienti naturali a partire dal concetto di razionalità di Habermas e quello di campo e habitus in Bourdieu: egli giunge ad esaminare come le relazioni sociali formino la modalità con cui i fattori percepiscono, alterano e quindi valutano il loro territorio.

4.2. *La relazione sociale come opera d'arte*

Simmel ha abituato i suoi lettori a scorgere nel più insignificante e insulare dei fenomeni culturali e sociali l'intreccio di una consistente e vitale azione reciproca tra elementi. Anche un volto, considerato da un punto di vista estetico, rappresenta agli occhi del sociologo berlinese un interessante "pretesto" teorico per spiegare l'essenza del sociale inteso secondo le categorie di ordine e simmetria. Nelle lezioni inedite berlinesi del *Sommersemester* 1902, redatte da Margarete Susman, dal titolo *Formprobleme der Kunst*, Simmel afferma:

"Il volto rappresenta una singolare sintesi estetica di individualità e simmetria: individualità nella forma della simmetria. L'artista le utilizza entrambe per ottenere il più possibile l'esatta espressione estetica e psicologica" (Simmel 2012: 345).

Individualità e simmetria (ordine) sono poli antitetici che necessitano l'uno dell'altro per affermarsi¹²⁷: la loro relazione "dialettica", vitale determina una forma riconoscibile nella quale permangono le istanze vitali che l'hanno generata, pur non essendoci fisicamente, nel senso che tale forma emerge in un nuovo "ordine" ontologico. La relazione sociale emerge dall'interazione tra gli individui, pur non riducendosi ad essi: è *con, tra, per* essi, ma non spiegabile esclusivamente attraverso gli individui stessi. Allo stesso modo, spiega Simmel nella lezione berlinese del *Wintersemester* 1900-1901 redatta da Park: "*L'opera d'arte esprime i contenuti della vita senza la vita stessa*" (Simmel 2012: 349).

Quello che s'intende fare nelle pagine che seguono è analizzare il tema della relazione sociale considerata come opera d'arte, intendendo seguire le intuizioni simmeliane di interpretare in modo coerente i fenomeni sociali *come* fenomeni estetici, in funzione soprattutto delle categorie di "ordine e simmetria". Nel capolavoro *Soziologie* Simmel fa spesso riferimento alle categorie geometriche e spaziali per definire in particolare il proprio metodo d'indagine – sebbene sia opportuno prendere sempre *cum grano salis* la tendenza di definire quella simmeliana una "sociologia geometrica". In questa sede si tratta tuttavia

¹²⁷ Già nel saggio *Die ästhetische Bedeutung des Gesichts* (1901) Simmel aveva espressamente formulato, in quest'ottica metaforologica tra società e opera d'arte, la seguente affermazione: "Come ogni simmetria, anche quella dei tratti del volto è in se stessa una forma anti-individualistica" (Simmel 1985: 47). La vita, nel suo aspetto primordiale, immediato, individuale, è per definizione asimmetrica: tuttavia essa tende naturalmente ad assumere una forma secondo parametri di ordine, simmetria, armonia rispetto all'alterità delle parti che essa stessa contiene e rispetto soprattutto all'alterità delle parti e dei soggetti che l'individuo incontra e di cui necessita per comprendere "relazionalmente" se stesso.

di indagare propriamente sull'intersezione tra dimensione sociologica e quella propriamente estetica¹²⁸.

C'è chi come lo studioso Davis riconduce la fondazione epistemologica della sociologia simmeliana ad un irriducibile impulso estetico, che, non è semplicemente connotazione accessoria di uno stile di ricerca, ma l'orientamento di senso di tutta la sociologia simmeliana:

“Simmel attempted to establish a sociology that had its foundation in aesthetics. He thus created a discipline whose orientation is quite different from that of Marx, who grounded his sociology in economics and political science -from that of Durkheim, who grounded his sociology in biology and statistics - and from that of Weber, who grounded his sociology in history and anthropology. These sorts of sociologies have had their day. Perhaps the time has come to give Simmel's its due” (Davis 1973:328).

Molto è stato detto e scritto sulla presenza di temi estetici che emergono in maniera eccentrica in gran parte dei saggi simmeliani (Frisby 1981; 1989; Portioli e Fitzi 2006; Hübner-Funk 1984; Böhringer 1989; Böhringer e Gründer 1976; Maffesoli 1996¹²⁹), e c'è chi, come Robert Nisbet ha ritenuto che proprio questo atteggiamento “estetico” ha sottratto Simmel dall'essere etichettato secondo una determinata tradizione o teoria:

“Remove the artist's vision from the treatment of the stranger, the dyad, and the role of secrecy, and you have removed all that gives life. In Simmel there is that wonderful tension between the aesthetically concrete and the philosophically general that always lies in greatness. It is the aesthetic element in Simmel's work that makes the full absorption of his sociological substance by anonymous, systematic theory” (Nisbet 1968: 156).

Esiste certamente un saggio simmeliano che già nel 1896 fondava, in qualche modo, la teoria sociologica su parametri estetici: come si è detto poco sopra e come si vedrà più avanti, “estetica” è da intendere non solo in senso kantiano – e quindi come studio delle forme spaziali e temporali di conoscenza del fenomeno – ma anche e innanzitutto, in senso classico, come disciplina che si occupa dello studio del bello e dell'arte. Il saggio *Soziologische Ästhetik* (1896) getta effettivamente le basi di una fondazione “estetica” della sociologia, lasciando al lettore la lapidaria affermazione secondo cui, come si è già menzionato, “la questione sociale non è soltanto una questione etica, bensì, anche, una

¹²⁸ Sybille Hübner-Funk sarebbe molto cauta nell'assimilazione di alcune intuizioni simmeliane presenti in *Soziologie* con gli interessi estetici, che Simmel certamente nutriva (Hübner-Funk 1976: 66 e ss.).

¹²⁹ Michel Maffesoli non ha esitato, leggendo il contributo simmeliano, a definire in modo rigorosamente “estetico” l'esistenza sociale moderna, nel senso che l'essere estetico è da intendere come la forma e il modo principale dell'esistenza nella nostra società (Maffesoli 1996: 31).

questione estetica” (Simmel 1976: 48). Simmel considera i fenomeni sociali secondo la categoria della “simmetria” e dell’ordine: egli riconduce sostanzialmente il problema dell’interazione (*Wechselwirkung*) tra individui, che genera relazioni secondo forme riconoscibili, alla questione ben più ampia del modo con cui tali forme sostengono e reggono un ordine sociale sempre più complesso e funzionale. E quanto più la società muove verso una complessità sistemica crescente, tanto più essa necessita di una razionalizzazione secondo canoni simmetrici, in senso che egli stesso chiarisce:

“Simmetria significa, dal punto di vista estetico, dipendenza del singolo elemento dalla sua compenetrazione con tutti gli altri, ma nello stesso tempo chiusura del cerchio così delineato: mentre le formazioni asimmetriche, nelle quali ogni elemento è indipendente, concedono più spazio a relazioni libere e di ampio respiro” (Simmel 1976: 49).

Non solo l’intera configurazione sociale è relazionale, nel senso della “dipendenza” e della “compenetrazione” del singolo con il tutto, ma più organizzato, razionale e “simmetrico” è il sistema sociale, più esso delinea una forma di relazione salda e riconoscibile. La tendenza all’ordine, all’armonizzazione delle parti, al loro funzionale e simmetrico equilibrio è il *pendant* dell’impulso in ultima istanza “istintivo, sensibile e irrazionale” della vita che ha bisogno di una forma per giungere a pieno compimento e riconoscimento di sé. Il principio dell’ambivalenza trova posto anche in questa teorizzazione simmeliana: impulso vitale e irrazionale da un lato (l’individualità nella sua forma pura) e organizzazione razionale e funzionale in forma di totalità (società). Simmel ha concepito la società nella sua totalità come “un’opera d’arte nella quale ogni parte possiede un senso riconoscibile in forza del suo contributo del tutto” (Simmel 1976: 47). Questa convinzione emerge a chiare lettere anche in un altro saggio simmeliano dedicato all’arte: in *Über die dritte Dimension in der Kunst*, ospitato nel 1906 sulla rivista diretta da Max Dessoir, “*Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*”, Simmel ribadisce che l’arte si colloca in una “dimensione terza” – autonoma ed emergente – tra osservatore e realtà. Rispetto alle scienze della natura che conducono il qualitativo a mero calcolo quantitativo, “[...] l’arte vuole viceversa presentare tutto ciò che è soltanto qualitativo dell’essere nel suo senso di valore qualitativo” (Simmel 1976: 65). Così come nel saggio *Estetica sociologica* il sociologo berlinese parlava di una vera e propria “redenzione estetica” nella forma razionalistica della società moderna (dove la vita nella sua forma primordiale trova nell’ordine sociale la sua espressione dialetticamente congrua), così in

questo saggio rimarca la necessità di cogliere in una forma riconoscibile, relazionale, ordinata l'espressione immediata della vita. L'arte trasfigura il mero aspetto quantitativo, individuale, altrimenti astratto, in una forma di relazione con altre individualità: allo stesso modo la società è la somma di relazioni che pongono in interazione tra loro i soggetti sociali. Rispetto alla percezione naturale degli oggetti (che segue una logica sostanzialmente meccanicistico-causale, determinata kantianamente dall'organizzazione sintetica e intellettuale dei dati sensibili), nel caso dell'arte (e della società) si assiste alla produzione di libero gioco delle facoltà – per utilizzare ancora un linguaggio kantiano: “la visione estetica – scrive ancora Simmel – acquista un'intima unità che un'immagine della realtà non può mai dare”. Questa unità “emergente” costituisce un novum, rispetto alla singola realtà naturale delle cose, che tiene in una relazione reciproca le parti: è da intendere in questi termini la relazione estetico-sociale, ovvero come un nuovo ordine della realtà determinato dall'azione reciproca (*Wechselwirkung*) delle parti rispetto al tutto. In *Philosophie des Geldes* Simmel aveva dato una definizione abbastanza calzante di opera d'arte in relazione al suo valore metaforico nell'interpretazione dei fatti sociali:

“L'opera d'arte è tra tutte le opere umane – non escluso lo Stato¹³⁰ – l'unità più chiusa, la totalità più autosufficiente [...] L'arte non consente a nessun elemento di avere un significato al di fuori della cornice in cui lo pone, la singola opera d'arte distrugge la polisemia delle parole e dei toni, dei colori e delle forme, lasciando esistere per la coscienza soltanto il lato di essi rivolto all'opera stessa” (Simmel 1984: 642).

Sulla questione dell'essenza dell'opera d'arte Simmel, proprio negli anni della redazione e pubblicazione di *Philosophie des Geldes*, aveva scritto nel saggio *Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch* (1902):

“L'essenza dell'opera d'arte è di essere una totalità per sé, che non ha bisogno di alcun rapporto con l'esterno, ma riconduce ognuno dei fili della sua trama al proprio punto centrale. Essendo l'opera d'arte ciò che altrimenti possono essere soltanto il mondo come totalità o l'anima: un'unità di elementi particolari, essa si separa come un mondo per sé, da tutto l'esterno” (Simmel 1985a: 101).

Ancora in un saggio del 1904 dal titolo *Bruchstücke aus einer Psychologie der Frauen* Simmel, paragonando l'essenza meta-psicologica della donna alla totalità conchiusa dell'opera d'arte, scriveva:

¹³⁰ Simmel dedica un corso accademico al tema dell'analisi delle forme dello Stato da un punto di vista sociologico - “*Sociologie (mit besonderer Berücksichtigung der Staatsformen)*”: gli appunti del *Wintersemester 1899-1900* sono stati conservati da Robert Park, che frequentò il corso di sociologia di Simmel a Berlino, e che ora sono raccolti nelle opere complete di Simmel (Simmel 2012: 281-344).

“Perché l’essenza dell’opera d’arte è appunto l’unità in sé soddisfatta, l’autosufficienza, cui non perviene alcuna creazione naturale. Ciascuna di esse infatti si innesta nell’ambiente attraverso mille relazioni, tra cosa e cosa si tessono mille fili, snodandosi all’infinito, cosicché la sfera della singola creazione naturale non incontra alcun limite definitivo. Solo l’opera d’arte è una totalità, come lo è la totalità del mondo, e la sua cornice separa in modo assoluto dal complesso della molteplice dispersione delle cose” (Simmel 2004: 213-214).

Nella teoria estetica simmeliana è la cornice ad interrompere la continuità spazio-temporale tra opera d’arte e realtà: scindendo e limitando i confini dell’opera d’arte, la cornice ne restituisce la sua assoluta unità. Proprio in quanto genera una distanza (tra il fruitore e l’opera, tra la realtà stessa e l’opera, tra lo spazio reale e lo spazio artistico) la cornice permette la generazione dell’unità dell’opera. Proprio in virtù di ciò, Simmel sostiene che l’opera d’arte possiede una “posizione insulare” rispetto al resto delle cose reali.

Nella stessa direzione di questo discorso va letta la trattazione simmeliana dell’ansa del vaso, nel saggio omonimo del 1911. Se il vaso rappresenta un oggetto d’arte, l’ansa costituisce il suo rapporto con la realtà: essa stabilisce il “limite”, il confine, ma anche il collegamento tra l’opera d’arte come oggetto estetico e il vaso come oggetto utilizzabile. È nel concetto di utilizzabilità e praticità che, infatti, l’ansa interrompe problematicamente il rapporto dell’opera d’arte con la realtà, creando ad un tempo con essa una relazione di ordine superiore:

“Queste anse, collegando il vaso ad un’esistenza che sta al di là dell’arte, sono allo stesso tempo comprese nella forma dell’arte: esse devono essere giustificate come pure forme, nella piena indifferenza verso il loro fine pratico, in quanto costituiscono un’unica visione estetica con il corpo del vaso. Per questo duplice significato e per come esso si presenta nella sua caratteristica evidenza, l’ansa diviene uno dei problemi estetici più bisognosi di riflessione. Il modo in cui la forma dell’ansa armonizza in sé i due mondi – quello esterno, che con l’ansa accosta al vaso le sue pretese, e quello della forma artistica, che, senza riguardo al mondo esterno, rivendica l’ansa per sé – sembra essere il criterio inconsapevole del suo effetto estetico” (Simmel 1993: 101-102).

Le teorie dell’arte in voga ai tempi in cui Simmel scriveva tendevano ad accentuare la frattura abissale tra la dimensione, i contenuti e i significati propri dell’opera d’arte, e la sfera della realtà: tra i due piani resta una differenza ontologica fondamentale. Lo spazio dell’arte deve restare distinto, e anzi contrapposto, rispetto a quello effettivo e reale: la sovranità dell’arte, che le moderne concezioni estetiche cercano di rivenire, consiste in

questo suo carattere autonomo e assoluto. Nello stesso saggio su *L'ansa del vaso* scrive Simmel riguardo la differenza essenziale tra l'oggetto dell'arte e quello naturale:

“L'oggetto reale è in un rapporto di interazione con tutto ciò che fluttua o permane intorno ad esso, mentre il contenuto dell'opera d'arte ha reciso questi fili e fonde soltanto i suoi elementi in una unità autosufficiente. Per tutto questo l'opera d'arte ha un'esistenza al di là della realtà” (Simmel 1993: 101).

Simmel guardava a quello statuto estetico che fa ricondurre la normatività dell'opera d'arte all'interno della sua totalità immanente, nella quale si realizzano e si sviluppano appieno tutti i suoi elementi e i suoi significati. È questo un aspetto che chiarisce dunque il problematico rapporto del contenuto dell'opera (ciò che rappresenta) con il resto della realtà: l'essenza dell'opera d'arte è, rispetto alla realtà, indipendente sia nel senso che non riproduce contenuti realisticamente individuabili, sia nel senso che istituisce da sé la propria semantica e il proprio statuto normativo.

In un saggio del 1914, dedicato proprio a questo tema (*L'art pour l'art*), Simmel scriveva esplicitamente:

“Se l'arte, per il suo esercizio, il suo godimento, la sua comprensione, si rafforza in tal modo sulle sue proprie radici e rimane conchiusa nella sua propria essenza, ciò non significa in nessun modo la sua definitiva esclusione dalle altre potenze e province dell'esserci, dalla totalità della vita; ma, all'opposto, questo costituisce soltanto la base, a partire dalla quale l'arte può essere inserita con sicurezza nella vita ed essere riconosciuta nella sua relazione con tutto ciò che, per così dire, le è superiore o inferiore. L'arte come totalità e la singola opera d'arte si pongono in un rapporto tipico, che si può designare come un fenomeno originario del mondo spirituale: il fatto che un membro, un elemento o una parte di un tutto unitario, è esso stesso un tutto unitario in sé conchiuso, o pretende di esserlo” (Simmel 1970: 78).

L'opera d'arte, a differenza delle altre formazioni oggettive dello Spirito, possiede in sé quella completezza e quella “soluzione armonica” di un dualismo, che persiste in modo non conflittuale. Tale dualismo consiste essenzialmente nel fatto che l'opera d'arte è, come nel caso del paesaggio, semanticamente autonoma e autoreferenziale, pur restando legata al suo autore, alla personalità artistica, che l'ha concepita. L'equilibrio dualistico non riguarda solo l'opera e il suo creatore, ma anche lo spettatore: l'opera d'arte infatti, essendo assolutamente indipendente rispetto alla realtà, ne sospende il significato, mettendo tra parentesi anche l'esistenza del soggetto fruitore, che si sente tutt'uno con essa. Nel saggio *L'art pour l'art* Simmel rimarca questo aspetto, evidenziando gli elementi vitali che generano quella dimensione di insularità dell'opera d'arte rispetto alla frammentarietà del

mondo e della natura: in qualche modo ciò è “messo in opera” nell’opera d’arte è una unità funzionale e relazionale che si staglia sulla realtà, emerge da essa. L’opera d’arte è una *realtà sui generis* che possiede la propria autonomia e il proprio statuto ontologico.

“L’opera d’arte ci trasporta su un terreno, i cui limiti escludono tutto il mondo circostante, e perciò noi stessi, nella misura in cui ne siamo parte. Entrando in questo mondo, incuranti di noi e di tutte le implicazioni della realtà, veniamo liberati da noi stessi e dalla nostra vita che scorre in tali implicazioni. Ma, insieme, l’esperienza vissuta dell’opera d’arte è tuttavia inserita nella nostra vita ed abbracciata da essa; al di fuori della vita, verso cui ci libera l’opera d’arte, è pur tuttavia una forma di questa vita stessa; il godimento di quest’opera liberata e liberante dalla vita, è tuttavia un frammento della vita stessa, che continuamente con un prima e con un poi, si fonda alla sua totalità” (Simmel 1970: 81).

La realizzazione della vita individuale necessita il passaggio attraverso forme socio-culturali (e relazionali) nelle quali e con le quali l’individuo perviene all’essenza intima e sfuggente della propria vita. *L’art pour la vie et la vie pour l’art*: questa è la formula che Simmel con un gioco di parole pone in chiusura del saggio *Rembrandt als Erzieher*.

La questione è sollevata in modo simile nel saggio *Die Krisis der Kultur*, in cui l’indagine sullo statuto dell’arte si combina alla tragedia della cultura (e del rapporto spirito soggettivo/spirito oggettivo):

“Eppure sembra essere l’essenza della vita interiore il fatto che essa trovi la sua espressione soltanto in forme che abbiano in se stesse una legalità, un senso, una stabilità, in una certa scioltezza ed autonomia rispetto alla dinamica psicologica che le ha generate. La vita creatrice genera continuamente qualcosa, che non è a sua volta vita, qualcosa per cui la vita in qualche modo finisce nel nulla, qualcosa che le oppone un proprio diritto [...] Questa contraddizione è la vera e propria ininterrotta tragedia della cultura” (Simmel 2003: 89-90).

L’autonomia di questo nuovo ordine relazionale, che emerge nell’opera d’arte, rimanda alla nozione di “normatività”: Simmel dedica un intero saggio al tema - *Gesetzmäßigkeit im Kunstwerk* è, difatti, un articolo che viene ospitato sulla rivista «Logos» nel 1918. L’opera d’arte incarna un modello che coniuga (superandole) necessità e contingenza, individualità e universalità, vita e forma (si è già fatto riferimento all’ultimo capitolo della *Philosophie des Geldes* in cui Simmel aveva posto la questione dello “stile di vita” connesso al tema della modernità). La convergenza semantica di arte e morale nel concetto di normatività si evince in quella nozione di “legge individuale” alla quale Simmel pensava quando elaborava nuove forme di vita (sociali e culturali) dell’uomo moderno, in tensione costante

tra due forze egualmente determinanti (quella che tende alla distinzione individuale rispetto alla collettività e quella invece che spinge all'imitazione a un modello già dato).

“Il criterio realmente soltanto artistico è quello di una legge individuale, che si eleva dall'opera stessa, e serve a giudicarla, esclusivamente in quanto ne rappresenta la sua propria ideale necessità. L'esigenza dell'arte in quanto tale: venir compresa e giudicata soltanto in base a se stessa, e non a partire da elementi che le sono estranei, si dirige qui sulla singola opera d'arte” (Simmel 1970: 93).

L'opera d'arte esprime quella compiutezza che spiega anche tutta la sua essenza: essa ha realizzato la sua idea. Il soggetto sociale e morale deve concepire il suo stile di vita come un'opera d'arte, la sua azione deve sempre realizzare la sua “idea”, il proprio essere totale, e dispiegare tutte le sue potenzialità: Simmel ricorre spesso al concetto di «uomo intero», sinonimo di «sviluppo vivente» (Simmel 1972; su questo aspetto si veda Martinelli 2014.). Soltanto questa interezza può costituire la legalità immanente, la “normatività” dell'uomo moderno. Solo attraverso il superamento della contraddizione, etico-sociale ed artistica, tra ciò che si è e ciò che si deve essere, il soggetto giunge a piena realizzazione di sé. L'opera d'arte è ciò che *deve* essere. “Normativo” è da intendersi nel senso della reciproca sussistenza delle parti rispetto al tutto: come nell'arte ogni singolo aspetto assume significato rispetto alla totalità compiuta e conclusa, così è da intendersi la normatività sociale e etica. Scrive Simmel:

“Questa è l'essenza dell'opera d'arte: essere un rapporto reciproco, così che l'elemento necessario dedotto in precedenza, ora è visto come quello primario, che rende da parte sua necessario ciò che era soltanto fattuale” (Simmel 1970: 97).

Opera d'arte, legge individuale, vita: queste le tre nozioni fondamentali che vanno lette in modo trasversale, intrecciato. Non possiedono una forma di unità che è stata ricondotta astrattamente dall'esterno, come se fosse possibile ricostruirla a partire dai singoli elementi: in essi l'unitarietà è data dall'immanente relazione che ogni singola parte ha con la totalità e con le altre parti (quello della *Wechselwirkung* è un principio onnicomprensivo, è, a giusta veduta, un “principio metafisico”).

Considerare la vita sociale come opera d'arte significa allora coglierne l'aspetto dinamico e interattivo all'interno della sua costitutiva “emergenza” relazionale (è terza rispetto alle istanze dualistiche, rispetto a tutte le opposizioni). Ne *La legge individuale* Simmel scrive:

“La vita, quale fatto cosmico, ha la forma di uno scorrere continuo, procede continuamente dal produttore al prodotto [...] La vita è una corrente [*Storm*] di cui gli esseri sono le gocce, questa corrente non li attraversa, bensì la loro esistenza è assolutamente solo il suo fluire [...]

Infatti, questo è appunto il modo e la forma della vita, di essere intera in ogni individuo, ma in ciascuno così specifica, che viene data al contempo la separatezza dell'uno dall'altro, la chiusura senza ponti di ognuno in se stesso” (Simmel 2001: 108-110).

La società moderna è caratterizzata da un ampliamento quantitativo che determina una progressiva differenziazione funzionale (ordine/organizzazione) e al contempo una complessità nei rapporti intersoggettivi che porta a nuove forme (relazionali) sociali. La personalità (individuale) è il coefficiente relazionale dell'essere sociale dell'individuo: più esteso è il processo di differenziazione, e quindi più sono le cerchie sociali cui afferisce l'individuo, tanto più sarà definita la sua personalità (sociale) e tanto più dipenderà dalle cerchie a cui appartiene. Simmel coglie un aspetto fondamentale del moderno, argomentando spesso con immagini prese a prestito dall'estetica e dall'arte: il singolo elemento acquista il suo significato in forza del tutto, una nuova formazione “oggettiva”, indipendente dai singoli elementi costituenti.

Nel saggio *Estetica sociologica* (1896) Simmel, aveva scritto, come s'è detto che “[...]simmetria significa, dal punto di vista estetico, dipendenza del singolo elemento dalla sua compenetrazione con tutti gli altri, ma nello stesso tempo chiusura del cerchio così delineato” (Simmel 1976, 49). L'individualismo moderno si configura come un drammatico tentativo di autodeterminazione del soggetto, che in realtà è sempre (e sempre più intensamente) il punto d'intersezione di diverse cerchie o sfere vitali, sociali e culturali. Questo è il motivo per cui Simmel considera inconsistenti le istanze individualistiche della modernità, benché ne giustifichi la loro esistenza. Le unità formali (vitali, sociali, culturali) sono frammenti di una totalità (in sé) impossibile. La via d'uscita dall'impasse della modernità è data dalla relazionalità necessaria delle forme sociali e culturali di cui l'individuo “vive”: in altri termini, senza una configurazione interattiva, dinamica, “relazionale”, l'individuo è destinato a restare eternamente confinato ad un conflitto irrimediabile tra sé e collettività, tra sé e alter¹³¹. Non solo la società è (il prodotto di una) “rete di relazioni”, ma l'individuo stesso non può essere considerato come una monade

¹³¹ “Tanto all'epistemologia quanto alla morale il singolo come tale appare sempre più insignificante, sempre più come semplice membro del gruppo sociale, punto di passaggio dello sviluppo sociale” (Simmel 2006b: 51): il questo importante passaggio Simmel propone di abbandonare una visione “atomistica” dell'individuo, a vantaggio di una considerazione “sociale” che sia nel contempo generativa; solo se l'individuo cessa di essere individuo per diventare “membro del corpo sociale”, egli stesso cresce e cambia con, dentro e per la società.

autodeterminata e autodeterminantesi. L'individuo stesso è relazione (su questo aspetto, com'è noto, Mead avrebbe sviluppato delle magistrali interpretazioni del contributo simmeliano).

Simmel estende questo principio artistico-estetico non solo al campo delle formazioni socio-culturali, ma alla realtà stessa. In opposizione alla metodologia e alla visione delle scienze naturali, il sociologo sostiene in *Rembrandt als Erzieher*:

“Ciò che finora ci risparmia la spoliazione, il disincantamento del mondo dalla bellezza della parvenza poetica, è la magnificenza dei risultati delle scienze naturali: la grandiosità dell'edificio del mondo, come lo svelano il telescopio e il microscopio, l'immensità di quella forza che comunque lega il più infimo al più sublime come espressioni cangianti della stessa immutabile somma di forze, la profonda efficacia che nella cieca lotta per l'esistenza permette solo a chi è capace di vivere e spinge in tal modo gli esseri a perfezionarsi senza tregua – sono tutte rappresentazioni che per lo sguardo abituato alla visione del mondo più angusta di una volta sembrano contenere comunque qualcosa che trascende il meccanico e che, a causa del contrasto con quella visione, costituiscono una vivace sollecitazione della fantasia, uno slancio focoso oltre i vecchi limiti del pensare” (Simmel 2006c: 48-49).

La realtà, per dirla con Galilei, non si spiega solo con il linguaggio della scienza, della matematica, della tecnologia: Simmel erige una potente barricata contro lo scientismo positivistico di fine Ottocento (gli anni in cui scrive questo saggio), una opposizione che non vuole essere un veto radicale verso le scienze naturali, ma un'apertura ad un nuovo modo di concepire la scienza stessa. Simmel guarda ad una “umanizzazione” delle scienze, dal momento che letteralmente: “L'uomo trova soddisfazione soltanto con l'umano”.

D'altra parte lo stesso sociologo berlinese è convinto che l'avanzare della modernità produca effetti disumanizzanti o meglio paradossali: è quello che definisce “uno strano contrasto nella vita spirituale” (Simmel 2006: 65). Sempre più fine e nervosa si fa la ricettività dell'uomo moderno, tanto più fragile sarà la sua sensibilità al punto da raggiungere quell'ottundimento tipico del *blasé* che è incapace di tollerare colori e tonalità forti, preferendo invece “inchiostri sbiaditi e mezzo appassiti”. Allo stesso tempo si svilupperà una sempre più accentuata tendenza al raffinamento del gusto e alla ricerca del particolare e dell'unico.

La via d'uscita dagli esiti paradossali di questo meccanismo binario è l'appropriazione di uno “stile di vita” congruo che l'individuo senta come naturale, proprio: ancora una volta è la dimensione estetica che suggerisce a Simmel il metodo e la via da seguire. L'opera d'arte esprime unicità, che è la dimensione che lo spirito umano cerca al di là di ogni

tentazione all'adeguamento e all'appiattimento della società di massa – come rileva in una serie di scritti dedicati alle esposizioni d'arte. Evidenziando la differenza tra arte applicata [*Kunstgewerbe*] e arte [*Kunst*], Simmel identifica anche la differenza fondamentale tra l'essenza dei due oggetti che queste due discipline producono: l'oggetto artistico dell'arte applicata è riproducibile, diffuso e diffondibile (“è espressione quantitativa della sua utilità”) – risponde in altri termini a principi utilitaristico-strumentali; l'oggetto dell'arte esprime invece unicità, irripetibilità ed è l'archetipo di quello stile al quale l'anima [*Seele*] cerca di accordarsi (Simmel 2006c: 90). Lo stile è una via mediana tra l'irripetibilità dell'opera d'arte (Simmel non sposa in toto il corollario dandy dell'esteta che trasforma la propria vita in opera d'arte¹³²) e la riproducibilità/fruizione dell'oggetto artistico dell'arte applicata:

“Qui si trova anche, finalmente, il motivo per cui tutto questo condizionamento dell'arte applicata [*Kunstgewerbe*] non significa niente di simile ad un suo discredito. Invece del carattere dell'individualità, deve avere il carattere dello stile, dell'ampia universalità – con il che naturalmente non si intende nessuna ampiezza assoluta, che sarebbe accessibile a chi è privo di gusto o anche soltanto a qualsiasi orientamento di gusto e rappresenta perciò all'interno della sfera estetica un principio di vita altro, seppure non inferiore, rispetto a quello dell'arte vera e propria” (Simmel 2006c: 94).

Lo stile di vita richiama la questione già tratta del depauperamento della sfera della personalità: il mondo moderno esige individui con sempre minore personalità; l'atteggiamento di difesa e di risposta a questo stato di cose è la ricerca di uno stile con il quale si rivendica il doppio impulso all'individualità (distinzione) e alla conformità (imitazione). Simmel spiega in modo efficace questo stato di cose:

“A sospingere così fortemente l'uomo moderno verso lo stile, sono lo sgravio e l'occultamento velato di ciò che è personale, in cui consiste l'essenza dello stile. Poiché il soggettivismo e l'individualità si sono inaspriti fino alla rottura nelle formazioni stilizzate, da quelle del comportamento a quelle dell'arredamento, si attenua e si sfuma questo eccesso di personalità nella direzione di una universalità e della sua legge. È come se l'io non potesse più da solo reggersi o, quanto meno, come se non volesse più mostrarsi e perciò indossasse un abito generale, più tipizzato, in una parola: stilizzato” (Simmel 2006c: 97).

¹³² Nel *Diario postumo* Simmel scrive esplicitamente: “È un non-senso che della vita si debba fare un'opera d'arte. La vita ha in sé le sue norme, le sue esigenze ideali, che si devono realizzare solo secondo la forma e nella forma della vita e non possono venir prese a prestito dall'arte, che a sua volta ha le proprie” (Simmel 1970: 25-26).

4.3. Il conflitto della cultura moderna: vita, cultura e struttura sociale in un'ottica relazionale

Il tema del problematico rapporto tra società e cultura, o se si vuole – in termini mutuati dal dibattito contemporaneo tra struttura sociale e cultura (*social structure and culture*) – è ben presente nella riflessione simmeliana. Il primo elemento macroscopico che emerge dalle sue riflessioni è legato alla definizione stessa di cultura e alla sua caratterizzazione di elemento autonomo che deriva da dinamiche spirituali, interiori, “soggettive”. In una dimensione che non si scosta molto da quell’idea tematizzata da Berger e Luckmann sui meccanismi di cristallizzazione di elementi fluidi e vitali dell’interazione sociale, Simmel propone di considerare la cultura come un prolungamento delle istanze vitali (sociali) in un ordine ontologico separato, nuovo, contrapposto alla sua fonte originaria.

In altri termini in un linguaggio tardo ottocentesco di confronto tra “natura” e “cultura”, Simmel propone di analizzare la dimensione culturale come un intreccio di istanze vitali e naturali che determinano e condizionano la vita individuale: pur giungendo dal *Leben* la cultura è qualcosa che eccede il *Leben* stesso; lo sovrasta, lo condiziona. È forma che orienta la vita, pur non essendo più vita¹³³. È forma contrapposta all’elemento dinamico della vita, pur non essendo statico. Le indagini sociologiche simmeliane hanno come oggetto le “forme” della società che concretizzano le istanze vitali dello “spirito soggettivo”. Il termine *Leben* (“vita”) e *Geist* (“spirito”) assumono nella riflessione simmeliana sul legame tra formazioni culturali e forme sociali (e quindi tra cultura e struttura sociale) una importanza centrale, al punto che risulta impossibile comprendere gli scritti simmeliani –soprattutto della fase matura – prescindendo da questa presupposizione prima.

Nel saggio *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* del 1911 Simmel scrive:

“Lo spirito produce infinite forme che continuano ad esistere con una propria autonomia, indipendentemente sia dall’anima che le ha create, sia da ogni altra anima che le accoglie o le rifiuta [...] Il soggetto vive infinite tragedie nel profondo contrasto formale tra la vita soggettiva che scorre inquieta, ma temporalmente finita, e i suoi contenuti che, una volta creati, sono fissi ma temporalmente validi” (Simmel 1976: 83).

¹³³ In *Lebensanschauung* (1918) Simmel così definisce la vita: “La vita è passibile di due definizioni complementari: essa è più-vita e più-che-vita. Questo dipiù non spetta non spetta come *per accidens* alla vita, intesa come qualcosa di puramente stabile nella sua quantità; al contrario, la vita è il movimento che in ognuna delle sue fasi, anche se ciascuna paragonata con altre è più povera e manchevole, tuttavia in ogni momento assorbe in sé qualcos’altro per trasformarlo in sua vita” (Simmel 1997:16).

Quello che si propone di leggere in queste pagine dà il sottotitolo al lavoro di ricerca che si è condotto: considerare la relazione come “forma sociale vitale” vuol dire appunto mettere al centro della riflessione sociologica la relazione, che si dà innanzitutto nella forma dell’azione reciproca (*Wechselwirkung*) – motore e anima dell’interazione tra soggetti – e che poi viene “isolata” dal sociologo mediante un procedimento astrattivo secondo “forme della socializzazione” (*Formen der Vergesellschaftung*). In tutta la riflessione matura simmeliana dedicata al rapporto tra società e cultura emerge l’esigenza di rivendicare la matrice “vitale” che anima ogni azione sociale autentica. “Vitale” assume una valenza semantica ricorsiva e circolare nella misura in cui le formazioni culturali (*objektive Geist*), che orientano l’individuo e ne caratterizzano l’identità, sorgono dalla sfera del *Leben* e dello “spirito soggettivo” (*subjektive Geist*) e allo stesso tempo, per essere tali, devono essere “riempite” e attraversate da istanze vitali. “Subjektive Geist” e “Leben” sono termini che assumono il loro significato pieno e pregnante se ancorate alla dimensione semantica dell’*umano* (Archer 2000; 2006), che non si lascia ingabbiare in mera strumentalità, nel puro scambio o nella calcolabilità algebrico-matematica. Ciò che è umano, vitale, spirituale è ciò che è “individuale” e che si erge ad esemplarità e a universalità legittimante: è quello che Simmel sostiene nel saggio *Das individuelle Gesetz*, nel quale – superando il rigido formalismo etico kantiano – muove verso la costruzione di un’etica sociale e culturale ancorata al concetto di vita e spirito “individuali”:

“[...] si tratta di un fluire continuo, in cui ogni attimo, rappresenta il tutto che si forma e trasforma continuamente, in cui nessuna parte possiede limiti precisi rispetto alle altre e ciascuna mostra il suo senso solo all’interno di quel tutto e vista nella sua prospettiva” (Simmel 2001: 90)

Antonio Banfi, che aveva conosciuto direttamente Simmel come uditor delle sue lezioni a Berlino (seduto sui banchi della Humboldt Universität a fianco al giovane Lukàcs e Ernst Bloch) a proposito dell’idea simmeliana di “vita”, ha affermato che si tratta di un “principio sistematico della filosofia”, peculiare nell’esprimere quella “[...] accettazione gioiosa di un’infinita inquietudine, la fede che in essa traluca la verità che è vita” (Banfi 1931: 10).

A partire dal Wintersemester 1910-1911 Simmel comincia ad affrontare durante le sue lezioni il tema della *Lebensphilosophie*, attraverso l’analisi delle figure più rappresentative nella storia della filosofia moderna, che avevano offerto un importante impulso verso la direzione della filosofia della vita. Il titolo del corso, ripetuto anche nel *Wintersemester*

1912-13, e ancora nel *Wintersemester* 1914-1915 all'Università di Strasburgo, è *Philosophie der letzten Hundert Jahre, von Fichte bis Nietzsche und Bergson* (Gassen e Landmann 1958: 344-345). Lo studio della filosofia di Bergson¹³⁴ sposta definitivamente gli interessi di Simmel dal relativismo (“relazionismo”) alla metafisica della vita, come uno sbocco quasi naturale. Dopo la fondazione con Werner Sombart, Ferdinand Tönnies e Max Weber della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* nel 1909 (con la quale, com'è noto, romperà ogni rapporto), nel 1910 Simmel partecipa alla fondazione della rivista “Logos”, con la cui redazione scientifica collabora attivamente sino alla morte e nella quale vengono ospitati i saggi più significativi sul tema della cultura e del *Leben*¹³⁵.

Effettivamente, soprattutto grazie alla lettura (“scoperta”) del pensiero Bergson, e con l'occhio rivolto anche a certe diramazioni vitalistiche dello storicismo – non senza dei chiari riferimenti alla filosofia di Nietzsche e all'opera letteraria di Goethe (Levine 2012) – il nuovo approccio simmeliano alla sociologia e alla filosofia della cultura è presto sintetizzato in queste parole:

“La vita è creazione ininterrotta e fluida di novità non ancora esistenti – essa non si esaurisce in un rapporto di causa ed effetto, che in definitiva sviluppa sempre l'uguale dall'uguale, bensì è un movimento creativo assolutamente originario, che non può venire calcolato come un meccanismo, ma solo vissuto” (Simmel 1984a: 18).

Una delle prime definizioni esaustive e complete di “cultura” vengono fornite da Simmel nella sua prima vera opera di sociologia culturale: *Philosophie des Geldes*. In particolare nella parte sintetica del volume, nel capitolo dedicato a “Lo stile di vita”, emerge

¹³⁴ In una lettera indirizzata a Husserl, Simmel scrive: “Nell'ultimo periodo mi sono occupato molto di Bergson e devo dire che la sua teoria della conoscenza – particolarmente in risalto in *Matière et Mémoire* – mi ha straordinariamente impressionato”, *Brief vom 19. Februar 1911* (Georg Simmel an Edmund Husserl), Handschrift, Husserl-Archiv, Louvain (ora Simmel 2008: 941).

¹³⁵ Si tratta della rivista «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», unter Mitwirkung von R.Eucken, O.von Gierke, E.Husserl, F.Meinecke, H.Rickert, G.Simmel, E.Troeltsch, M.Weber, W.Windelband, H.Wöfflin, hrsg. von G. Mehlis, Mohr, Tübingen.

Simmel vi contribuì costantemente e attivamente. Questi i suoi saggi: *Zur Metaphysik des Todes*, in «Logos», Bd. I, 1910/1911, pp. 57-70; *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in «Logos», Bd. II, 1911/1912, Heft 2, pp. 1-25; *Die Wahrheit und das Individuum. Aus einem Goethebuch e Goethes Individualismus*, in «Logos», Bd. III, 1912, Heft 2, pp. 15-28 e pp. 251-274; *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, in «Logos», Bd. IV, 1913, Heft 1, pp. 117-160; *Rembrandtstudien e Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen*, in «Logos», Bd.V, 1914/1915, Heft 3, pp. 1-30 e pp. 221-238; *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus der Vorstudien zu einer Metaphysik, e Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik*, in «Logos», Bd.VI, 1916/1917, Heft 3, pp. 29-40 e pp. 103-141; *Die historische Formung e Gesetzmässigkeit im Kunstwerk*, in «Logos», Bd.VII, 1917/1918, Heft 2, pp. 123- 152 e pp. 213-223; *Zur Philosophie des Schauspielers* [Postumo], in «Logos», Bd. IX, 1920, Heft 1, pp. 339-362; *Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch* [Postumo], in «Logos», Bd.VIII, 1919, Heft 3, pp. 121-151.

l'interessamento simmeliano verso l'intersezione del piano della struttura sociale con quello della cultura:

“Se definiamo come cultura i *perfezionamenti* e le *forme di vita più spiritualizzate*, i risultati dell'elaborazione interiore ed esterna di essa, ordiniamo questi valori in una direzione in cui non vengono collocati soltanto in base al loro significato concreto. Sono per noi contenuti per la cultura in quanto li consideriamo alla stregua di sviluppi potenziali di germi naturali e di tendenze, che superano la misura dello sviluppo della pienezza e della differenziazione che sarebbe raggiungibile in base alla loro mera natura” (Simmel 1984: 630).

La tensione argomentativa dell'ultimo Simmel è tutta incentrata sul carattere tragico della cultura e sulle lacerazioni e i conflitti in essa non conciliati: prevale in un certo senso più la constatazione rassegnata di quell'unità frantumata della vita, piuttosto che l'esaltazione vitalistica cui avrebbe potuto condurre una certa lettura del pensiero nietzschiano. La produzione matura di Simmel si snoda essenzialmente a partire dal nucleo tematico della vita intesa in modo duplice: come scissione, frattura, oggettivazione da un lato, e come flusso incessante e fondamento metafisico dall'altro. L'impianto della “metafisica della vita”¹³⁶ di Simmel ruota tutto attorno alla dimensione tragica con cui la vita dello spirito, nella sua accezione moderna, vive la scissione e la separazione da ciò che produce e l'impossibilità di riappropriarsene. Si tratta di un tema che trova la sua trattazione specifica nel saggio simmeliano *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, pubblicato nel 1911 sulla rivista «Logos» e poi inserito all'interno della miscellanea simmeliana *Philosophische Kultur* dello stesso anno. La tesi di Simmel è che il carattere originariamente soggettivo della vita spirituale tende quasi naturalmente a frantumarsi, ad estendersi, staccandosi dal suo originario fluire, in forme oggettive, ovvero in quelle che Simmel chiama “forme oggettivamente culturali”:

“[...] L'arte e il costume, la scienza e gli oggetti costruiti secondo un fine, la religione e il diritto, la tecnica e le norme sociali, [che] sono stazioni che lo spirito deve percorrere per conquistare il proprio valore spirituale, cioè la propria cultura” (Simmel 1976: 86)¹³⁷.

¹³⁶ Sul tema della *Lebensphilosophie* e della metafisica della vita nell'ultimo Simmel in relazione alle principali correnti del tempo: Rickert 1920; Bollnow 1959; Gersen, 1966; Großheim 1991; Fellmann 1993; Fitzi 2002.

¹³⁷ In un passaggio chiave della sua argomentazione vitalistica, Simmel asserisce in *Lebensanschauung*: “[...] non possiamo fare a meno di parlare delle *finalità vitali* cui obbediscono le *funzioni spirituali* destinate alla costituzione dei mondi” (Simmel 1997: 31; corsivo mio). L'individuo costituisce la propria identità a partire dal rapporto con i “mondi” che si rappresenta (mondo pratico, artistico, sociale, interiore, culturale ecc.): si tratta di frammenti che contribuiscono a rendere “totalitario” il mondo nel quale, in ultima istanza, viviamo.

Simmel riconduce sostanzialmente allo “spirito” (*Geist*) la fonte originaria della produzione della cultura: il senso del rapporto tra formazioni sociali e oggetti culturali è definito da un necessario ancoraggio alla sfera del *Geist*. In altri termini, ciò che rende “sociale” il sociale e ciò che determina la sfera della cultura è sempre la dimensione dell’umano, del *Geist* o del *Leben*. Questo è un passaggio nevralgico per comprendere un criterio di demarcazione che Simmel fissa nelle sue analisi sociologiche sulla cultura: non può darsi società o cultura senza un riferimento alla dimensione dello spirito soggettivo che l’ha generata, ma, d’altra parte, non può dirsi azione sociale autentica o cultura in senso pregnante qualsiasi elemento che non sia “riempito” di quello stesso spirito soggettivo che lo ha prodotto. La ricorsività di questa tesi simmeliana è evidente, tuttavia in questa circolarità “vitale” (*lebendige*), “spirituale” (*geistige*) si produce socialità e cultura:

“La grande impresa dello spirito, superare l’oggetto come tale, creando se stesso come oggetto, per ritornare a se stesso arricchito da questa creazione, è possibile infinite volte; ma lo spirito deve pagare questo auto-compimento con la tragica chance di veder prodursi nell’autonomia del mondo da lui creato, che è la condizione di questo auto-compimento, una logica e una dinamica che conducono con rapidità crescente i contenuti della cultura ad una distanza sempre maggiore dal fine della cultura” (Simmel 1976: 109)

Il destino della cultura moderna è la progressiva frammentazione e la nevristenica specializzazione e settorializzazione dei suoi contenuti: il carattere tragico della cultura è immanente alla sua struttura e con-essenziale al suo essere. Appartiene al nucleo più intimo della sua essenza quello di patire la lacerazione e la mancata riconciliazione unitaria. Tuttavia in questa continua tensione tra spirito soggettivo e cultura oggettivata si realizza quella forma di “relazione” che caratterizza la sociologia della cultura simmeliana:

“Questa è la vera tragedia della cultura. Infatti un destino tragico, diversamente da una triste sorte o da una sorte che derivi dall’esterno la propria rovina, è caratterizzato in questo modo: le forze distruttrici dirette contro un’entità scaturiscono proprio dagli strati più profondi di questa stessa entità e con la sua distruzione si compie un destino che era innato in essa e che costituisce lo sviluppo logico della stessa struttura con cui l’entità ha costruito la propria positività. Che lo spirito crei un’oggettività indipendente, attraverso cui il soggetto si sviluppa verso se stesso a partire da se stesso, è il concetto di ogni cultura; ma proprio in questo modo quell’elemento integrante, determinante della cultura, è predeterminato ad uno sviluppo autonomo che continua a consumare le forze dei soggetti e a trascinare i soggetti con sé senza tuttavia portarli al proprio

In questa cornice di riferimento le finalità vitali, ovvero quelle che fanno riferimento alla sfera intima della vita, rappresentano la fonte originaria della costituzione dei “mondi” nei quali l’individuo si ritrova in quanto *essere (spirituale) umano vivente*.

livello: lo sviluppo dei soggetti non può percorrere la via presa dallo sviluppo degli oggetti: tuttavia, seguendo quest'ultima, finisce in un vicolo cieco o nel vuoto della propria vita interiore" (Simmel 1976: 105).

Lo spirito umano frantuma in mille parti la natura, e poi in mille ancora, facendo di questi frammenti il momento della sua propria realizzazione: le singole formazioni culturali – come Simmel sostiene nel saggio *Vom Wesen der Kultur* del 1908 – diventano infatti “un mezzo e uno stadio del suo perfezionamento [*ein Mittel und Stadium ihrer Vollendung*]” (Simmel 1957: 90). Non esiste una contrapposizione tra istanze vitali e spirituali e cultura, che è un dispositivo con cui l'uomo cerca un “ponte” con la natura. La dialettica aperta tra vita e forme è la caratteristica fondamentale della proposta teorica simmeliana: in questa relazione si configurano le scelte degli individui come attori sociali e come “embedded” di istanze culturali.

Come opportunamente rileva Flavia Monceri:

“La tragedia della cultura viene ricondotta direttamente alla vita, nel senso che essa, nel proprio processo creatore, si oggettiva in forme con le quali poi entra in contrasto: la tragedia della cultura s'identifica perciò con l'eterno contrasto tra vita e forma, tra universale e individuale” (Monceri 1999: 92).

Il saggio simmeliano *Der Konflikt der modernen Kultur* del 1918 affronta la questione relativa alla vita, rispondendo contemporaneamente alla domanda: che cos'è la cultura? Come in una specie di scala gerarchica e ascendente la “vita”, dallo stadio puramente animale, diventa “spirito”, per poi fissarsi nelle griglie di ciò che è definito “cultura”. L'impostazione del problema con cui si apre il saggio, trova un chiaro riscontro nel saggio *Vom Wesen der historischen Verstehens*, pubblicato lo stesso anno, in cui Simmel scrive:

“La vita è istanza determinante dello spirito, cosicché la sua forma determina infine anche le formazioni mediante cui deve diventare comprensibile a se stessa. La vita può essere appunto compresa soltanto dalla vita, e a tal fine si dispone in strati in cui l'uno media la comprensione dell'altro, e che nella loro dipendenza reciproca annunciano la sua unità” (Simmel 1972: 535).

Sono chiarite da Simmel fin dall'inizio le coordinate entro le quali si muove l'intero saggio: l'oggetto d'analisi è ancora una volta il *Leben* e la dialettica “tragica” conflittuale che in esso si consuma e che determina il suo rapporto con le forme oggettivate del suo essere. Come era già stato in qualche modo anticipato nel saggio *Der Begriff und die*

Tragödie der Kultur, l'analisi simmeliana si muove in modo agonale tra le due polarità di vita e costrutti oggettivi, prodotti dalla vita, ma divenuti ad essa estranei:

“La vita scorre incessantemente più oltre, il suo ritmo senza posa si compone di ogni nuovo contenuto nel quale essa crea a sé una nuova forma del suo essere, in contraddizione con la permanente durata o la validità atemporale di quello. Con battute più rapide o più lente le forze della vita corrodono qualunque formazione culturale una volta nata. Appena questa formazione è arrivata alla sua piena espansione, già comincia ininterrottamente a formarsi l'altra immediatamente successiva, che è destinata, dopo una lotta più o meno lunga a sostituirla” (Simmel 1976a: 106).

Simmel non si stanca di rimarcare che nel campo della società, come in quello della cultura, dell'arte, della morale ecc. l'interazione “vitale” tra individui genera qualcosa che si scorpora dai singoli individui che l'hanno prodotta per diventare *altro*: questo “altro” si dà nella forma di una relazione che ha una determinata forma e che per essere tale deve riempirsi sempre e nuovamente di quell'impulso vitale e spirituale che l'ha generata, pur essendo ormai ad esso estraneo e opposto, pur cioè non riuscendo a riabbracciare a sé i contenuti oggettivi che lo spirito soggettivo ha generato. L'effetto paradossale è che tali contenuti pur essendo opposti e “altri” rispetto alla loro fonte vitale sussistono come elementi caratterizzanti della vita per la piena affermazione di sé e per la piena individualizzazione:

“Essenza della vita è quella di generare dal suo proprio seno ciò che la guida e la dissolve, ciò che le si contrappone vincendola è vinto; essa si conserva e si eleva sopra il suo proprio prodotto, quasi prendendo il sentiero che lo aggira; e che il suo prodotto le si contrapponga, indipendente e giudice, è appunto la sua originaria condizione di fatto, il modo cioè con cui essa vive. L'opposizione in cui essa così precipita con ciò che le è superiore, è il tragico conflitto della vita come spirito, conflitto che naturalmente ora è suscettibile di venir avvertito nella misura in cui la vita è conscia di generarlo realmente dal suo seno e di essere perciò organicamente e ineluttabilmente cucita a filo doppio con esso” (Simmel 1976a: 125)¹³⁸.

Società si dà, quindi, in questa relazione vitale e vivente tra spirito soggettivo e spirito oggettivo (in forme): non c'è mai semplice conflitto o opposizione, ma un gioco continuo di rimandi che caratterizza sia la sfera soggettiva che quella oggettiva.

¹³⁸ E più avanti rimarca questa tesi, affermando: “La vita è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuole dire in una forma. Questa contraddizione diventa più flagrante e sembra più inconciliabile a misura che quella interiorità, che noi non possiamo che chiamare semplicemente vita, si fa valere nella sua pura energia senza forma, e a misura, d'altro lato, che le forme, nella loro rigida esistenza per sé stante e nella loro pretesa di possedere diritti imprescrittibili, si mettono avanti come il vero senso e valore della nostra esistenza” (Simmel 1976a: 133).

Il testo simmeliano *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, pubblicato nel 1918, è un lavoro prezioso, originale e straordinariamente organico, che rappresenta per certi versi il testamento intellettuale di Simmel: non si tratta solo del fatto che sia l'ultima opera pubblicata in vita; essa costituisce un lavoro decisamente coerente rispetto alle premesse e quindi gli sviluppi del suo pensiero e rispetto all'iter che si è fino ad ora delineato. Il carattere relazionale poco sopra delineato emerge ora in una nuova forma e in particolare nella definizione dell'uomo come *essere-limite*, ovvero come individuo caratterizzato da una soglia *quantitativamente* rilevabile che determina la sua posizione secondo una gradazione di elementi che lo trascendono in quanto "vita immediata", ma che lo caratterizzano e lo "individuano".

"La nostra vita concreta ed immediata definisce un ambito che giace tra un confine superiore e uno inferiore; ma la consapevolezza di ciò, il rendersene conto, dipende dal fatto che la vita, divenendo un qualcosa di astratto, che si estende ulteriormente, sposta in avanti e supera il limite, e ciò facendo lo riconosce come limite" (Simmel 1997: 3).

La questione del trascendimento quantitativo-oggettivo della vita, che è nella sua essenza un eterno fluire, riguarda anche il fatto di essere problematicamente «una in molti»: la stessa società, che pulsa di vita propria perché "fatta" da individui (ma che non si riduce alla mera somma di essi), è questa configurazione unitaria che trascende la posizione dell'individuo e si determina come "relazione" emergente.

Pur frantumandosi in mille pezzi e "individualizzandosi", la vita resta in ogni singolo elemento un principio vitale a sé stante: questo discorso da un piano metafisico si riverbera su una dimensione propriamente sociologica. La trascendenza della società (la considerazione che la società è un ente che eccede l'individualità dei suoi attori) ci permette di cogliere il suo aspetto universale-relazionale; come scrive Donati:

"[...] possiamo universalizzare solo se pensiamo l'universale come relazione (non come sintesi che diventa una nuova tesi, o come pura emergenza autogenerata) fra soggetti che stanno fra loro in una relazione reciprocamente generativa" (Donati 2010a: 20).

Non è un caso che Simmel abbia considerato in maniera abbastanza coerente la società e la configurazione del mondo nelle stesse forme relazionali: così come in *Soziologie* sosteneva nella sua teoria della conoscenza sociale che "Die Gesellschaft ist *meine Vorstellung*", parafrasando l'incipit del capolavoro di Arthur Schopenhauer (si veda a riguardo Ruggieri

2010; 2010a), nel corso del Wintersemester 1913-14 su Schopenhauer affermava in modo non dissimile: “Die Welt ist *mein Erlebnis*”. In questo caso l’accento cade sulla dimensione vitalistica e sul significato pregnante che il termine *Erlebnis* (“vissuto”) porta con sé: il mondo, come lo consociamo, non è la riproduzione fedele del dato (*realismo ingenuo*), ma è il prodotto di una configurazione relazionale con la quale l’individuo, sulla base del suo vissuto e della propria dimensione spirituale (*Leben, Geist*) “si apre” al mondo e contemporaneamente lo costruisce. Simmel in *Lebensanschauung* descriveva in questi termini la vita (dello spirito):

“La corrente della vita fluisce attraverso, o meglio, in quanto questi individui, e tuttavia si arresta in ciascuno di essi, assume una forma nettamente circoscritta si staglia come un che di compiuto tanto agli esseri suoi simili, quanto al mondo circostante con tutti i suoi contenuti, e non tollera alcuna cancellazione dei suoi contorni. [...] [La vita] è una continuità senza confini e nel contempo un Io determinato nei suoi confini. [...] Che la vita sia un fluire ininterrotto e nel contempo sia qualcosa di definito nei suoi soggetti e nei suoi contenuti, qualcosa che ha preso forma, si è individualizzato intorno ad un nucleo centrale e perciò, visto nell’altra direzione, una struttura sempre limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza – è questa la sua costituzione che ne plasma l’essenza” (Simmel 1997: 10-11).

Scrivono Habermas: “Lo scritto sulla tragedia della cultura forma il centro dei saggi raccolti in questo volume [*Il conflitto della cultura moderna*]. Simmel vi sviluppa un concetto dinamico di cultura. Con ciò s’intende quel processo che è sospeso tra l’«anima» e le sue «forme»” (Habermas 1991: 169-170).

Habermas vede, per certi versi, in questa trattazione il germe di quella contrapposizione, che nel suo pensiero sarebbe divenuta poi centrale, tra *mondo della vita (Lebenswelt)* e *sistema* e, quindi, tra *agire strumentale* e *agire comunicativo*. La sociologia simmeliana, aprendo il solco rispetto all’intuizione della sociologia relazionale (Donati) che vede nella relazione la chiave del superamento delle opposizioni – anche attraverso il principio euristico dell’ambivalenza (come sottolineato da Levine) – ritrova anche in questa contrapposizione una interessante occasione di riflessione e di spunto d’analisi. Il dualismo di Habermas ricalca, per grandi linee, quella contrapposizione simmeliana tra “cultura oggettiva” e “cultura soggettiva” (la prima in riferimento alla sfera degli *oggetti* dello spirit, divenuti forme autonome e opposte ad esso, e la seconda riferita allo spirito umano in sé, come flusso, vita e creazione incessante di sé); e, se si vuole, quello di Habermas riprende il grande dualismo che già Horkheimer in *Eclipse of reason* aveva individuate tra “ragione oggettiva” e “ragione soggettiva”, ribaltando tuttavia lo schema simmeliano dal

momento che nella prima intravedeva i valori ultimativi e vitali della società, mentre nella seconda trovava quelle defezioni intellettualistico-strumentali tipiche della società capitalistico-borghese moderna.

Donati ha in più occasioni tentato di dimostrare che senza un approccio relazionale che metta in dialogo le due sfere, non è possibile superare l'impasse di tutte le contrapposizioni che determinano il moderno. La stessa dicotomia tra struttura sociale e cultura può essere oltrepassata in una dimensione relazionale che integra anche il tema dell'agenzia (*agency*) individuale.

Adoperando lo schema esplicativo del "diamante culturale" (che trova ai suoi vertici il mondo sociale e quello culturale contrapposti da una parte e creatore e ricevitore dall'altra), Wendy Griswold sostiene che: "Un oggetto culturale può definirsi un significato condiviso incorporato in una forma" (Griswold 1986; 2004). Il rapporto tra società e cultura è piuttosto complesso e la sociologia contemporanea ha tentato di spiegarlo sostanzialmente secondo due metodi: il primo integra sistemi culturali e sociali secondo una logica *embedded* - e questo è il caso di una lunga tradizione sociologia che da Geertz e Garfinkel arriva fino alla Griswold (e oltre); il secondo tiene separate le due sfere, ritenendo incompatibili i due livelli semantici e sistemici - e questo è il caso delle cosiddette scuole dell'individualismo metodologico, sintetizzabili nel motto di Peter Blau "Social structure is not culture" (Blau 1977: 245).

Esiste una terza via: quella relazionale. Ma anche questa accezione va distinta all'interno delle diverse correnti. C'è in particolare (al di là delle varie declinazioni della sociologia relazionale in campo internazionale, penso a Emirbayer, Crossley, Donati ecc.) una "scuola di pensiero relazionale" che è un'appendice dell'approccio strutturale della tradizione sociologica newyorkese (Fuhse e Mützel 2010); c'è chi come Ann Mische parla di una vera e propria "New York School for Relational Sociology" che farebbe capo a Harrison White e a Charles Tilly (Mische 2011).

A Harrison White si deve la cosiddetta "svolta culturale" nello studio delle reti sociali (quindi nella tradizione strutturalista di Harvard) secondo la quale le reti sono da considerare delle "realtà fenomenologiche oltre che costrutti di misurazione" (White 1992: 65). White e Godart hanno, in effetti, parlato di recente della possibilità di considerare "interdipendenti e autonome" le due sfere di cultura e società (White e Godart 2007: 2,17; Breiger 2010).

4.4. Sociologia della religione: l'immanente e il trascendente nella società moderna

Nelle pagine che seguono intendo sottolineare l'approccio "relazionale" che Simmel utilizza nell'analisi della sfera del religioso: questo è da intendersi sia come religione nel senso stretto (*religo*, vincolo, istituzione), sia come sentimento religioso, ma anche come oggetto d'analisi precipuo della teologia – quindi di tenterà di seguire le indicazioni teoriche e metodologiche "relazionali". La tesi sostenuta da Donati nel suo studio su *La matrice teologica della società* è che "[...] la relazione, come categoria logica e sociale, sia un terreno di confronto su cui è utile e conveniente misurare le convergenze e le divergenze – negli oggetti e nei metodi di studio – fra le due discipline [*teologia e sociologia*]" (Donati 2010a: 9). Teologia e sociologia non subiscono una mutua esclusione, così come vorrebbe la logica della modernità: secondo un approccio rigorosamente relazionale, le due discipline restano reciprocamente irriducibili l'una all'altra, questa la tesi di Donati, ma in una logica di *ri-conoscimento* che si dipana in una logica relazionale.

La prospettiva d'analisi simmeliana si comprende a pieno dalle parole che emergono dagli appunti che Robert Park prese a lezione a Berlino nel *Wintersemester* 1900-1901:

"Nella religione si è vista la manifestazione di dio oppure l'invenzione di uno scaltro sacerdote. Si è posta l'alternativa tra uomo e dio e ciò che l'uomo, il singolo uomo, non produceva, lo si è inteso come ciò che dovesse essere sgorgato da un'altra fonte indefinita. Noi abbiamo nel frattempo considerato questo ricorso ad una origine mitica non necessario; vediamo ora una terza possibilità, e questa ci mostra la sociologia, cioè uomini in interconnessione con i loro simili – l'azione reciproca [*Wechselwirkung*] di più uomini tra loro" (Simmel 2012: 281).

Quello che propone il sociologo berlinese è non solo l'analisi della religione come fenomeno sociale di aggregazione, ma come fenomeno *originariamente* sociale (si vedrà più avanti in che senso Simmel ha ancorato la riflessione sulla religione a fenomeni sociali vitali).

Nel volume *Sulla differenziazione sociale* (1890) Simmel enucleava bene la dimensione istituzionale della religione intesa come vincolo sociale:

"In fondo l'incalcolabile azione socializzante della religione si fonda essenzialmente sulla comunanza del rapporto con il principio supremo; proprio il sentimento specifico dal quale spesso si deduce la religione, cioè il sentimento di dipendenza, è adattissimo a creare una «religione» tra coloro che sono presi da questo

sentimento, cioè a creare, secondo la vecchia interpretazione, anche se linguisticamente erronea [*religo*], un vincolo” (Simmel 1982a: 39).

Tuttavia questa prospettiva resta insoddisfacente nell’analisi del fenomeno sociale della religione. Emerge a più battute e in diverse sedi (in modo più o meno esplicito) l’esigenza da parte dell’autore di affrontare il tema con un approccio rigorosamente relazionale, ovvero applicando la formula della *Wechselwirkung* e le categorie di forma e contenuto del fenomeno sociale.

In uno dei saggi contenuti nel volume *Philosophische Kultur* (1911) dal titolo emblematico “La personalità di Dio” Simmel prova ad analizzare il tema della religione dalla prospettiva della sociologia e applicando le categorie sopra menzionate. Egli parte da una significativa premessa legata alla condizione dell’uomo della modernità nel suo rapporto con la sfera del divino. Il processo di differenziazione è applicato anche in questo campo e la disseminazione di senso che anche la sfera del divino subisce risponde alle dinamiche tipicamente moderne della differenziazione:

“[...] per l’uomo moderno il concetto di Dio è passato attraverso un numero così grande di contenuti storici eterogenei e possibilità interpretative così distanti che si è ridotto a un sentimento non più riferibile a un contenuto fisso, che riunisce in un fattore comune tutte quelle diverse determinazioni” (Simmel 1993: 159).

Simmel registra implicitamente una crisi della teologia legata al suo contenuto essenziale. La fede per l’uomo moderno sarebbe un oggetto senza contenuto, sarebbe pura “forma”: questo è dovuto all’implementazione di fattori scientifici, tecnologici, culturali, psicologici ecc. che hanno lavorato in modo impressionante sul “contenuto” della fede (svuotando quindi di fatto quelle che la tradizione teologica chiama le determinazioni dell’essere di Dio). Paradossalmente non è crollata la fede in sé, ma è soltanto diventato un involucro vuoto. La complessità sociale è il pendant di una complessità culturale che anche nella sfera della teologia e della religione trova importanti elementi di confronto. Per Simmel l’analisi sociologica della teologia e della religione è possibile proprio perché, pur restando discipline eterogenee, dialogano tra di loro riflettendo – a loro modo – le dinamiche interattive e “relazionali” della modernità¹³⁹.

¹³⁹ In un recente saggio su Simmel, Silver e O’Neill sostengono come già la teoria del denaro, argomentata in *Philosophie des Geldes*, sia da considerare un primo tentativo di sistematizzare la questione delle tematiche vitaliste in una forma, seppure abbozzata o asistemica, ma comunque già pienamente funzionale di teologia secolarizzata: “The import of the vitalist themes in *Philosophy of Money* has not been fully understood, however, inas- much as interpreters have focused rather on issues of value, exchange, institutions, and the

Non è un caso, verrebbe da pensare seguendo le indicazioni simmeliane, che la teologia non abbia cessato di esistere, ma sia in crisi proprio perché ha incarnato il paradigma di scienza e quindi ha smarrito l'aspetto "contenutistico" del suo oggetto d'analisi. Dio resta un concetto privo di sostanza: questa è l'esito dell'analisi simmeliana e la domanda che a tal punto di chiede Simmel è come sia possibile recuperare quell'aspetto "personale" che l'Illuminismo (come forza motrice culturale e scientifica della modernità) ha contribuito a rimuovere.

La tesi sostenuta da Simmel è molto vicina alle analisi condotte da Max Horkheimer sul rapporto tra razionalità soggettiva e oggettiva (sviluppate in particolare nel volume *Eclipse of Reason* e in *Dialektik der Aufklärung*). Il prevalere della logica soggettiva, ovvero l'asservimento della razionalità a dinamiche strumentali (secondo lo schema AGIL di Donati, si direbbe schiacciata sul polo funzionale della *Adaptation*), avrebbe fatto eclissare tutte le forme di razionalità oggettiva aventi per scopo, non già un mezzo tra i mezzi, ma valori ultimativi dell'umanità.

Horkheimer ha sostenuto in particolare, in alcuni saggi dedicati al rapporto tra scienza e religione (in particolare in *Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*), che la storia della filosofia e del pensiero occidentale avrebbe insegnato a rinunciare a qualsiasi possibilità di dialogo tra scienza e religione (sebbene, rimarca il francofortese, alcuni ultimi araldi della modernità – come Lutero, Descartes, Leibniz e Kant – avrebbero tentato in ultima analisi di garantire una conciliazione tra le due sfere. La radicalizzazione del dualismo irriducibile tra scienza e religione ha condotto ad esiti paradossali, ovvero a esaltare "fideisticamente" la scienza come unico dogma razionale accettabile da un lato e a "liberalizzare" il contenuto della religione dall'altro (tanto da far percepire il senso della vita moderno sotto forma di "allucinazione"). Questo stato di cose ha portato ad un'altra nefasta conseguenza per la cultura occidentale: la rinuncia alla sfera della trascendenza, l'incapacità di proiettarsi in una dimensione allotria rispetto a quella dell'immediato presente, dell'*hic et nunc*. Questa dimensione "pessimistica" dell'esistente – incarnata da nuove forme di pensiero del moderno (si pensi

like, separating them from the book's vitalist undercurrents. This neglect is perhaps due to the fact that Simmel articulated his proto-vitalism here (as elsewhere, cf. Vandenberghe) in religious terms, and Simmel's religious thought has rarely been considered together with his other work. [...] Simmel urges us to begin from the form of religious experience and to investigate how that form may be at work in monetary practice, even (and especially) in money's most generalized and impersonal uses, not as an object of worship but as an instantiation of a certain set of religious capacities" (Silver e O'Neill 2014: 390).

alle varie ramificazioni del pessimismo: filosofico, culturale, morale ecc.) – è legittimata dalla sostanziale considerazione della “misera del passato, dell’ingiustizia del presente e dell’insignificanza di ogni condizione futuro” (Horkheimer 1985: 231).

In maniera non dissimile Simmel, nel saggio *Tendencies in German Life and Thought since 1870* (1902) aveva analizzato nella cultura tedesca i due grandi movimenti culturali rivoluzionari che avevano trasformato la sensibilità individuale: il socialismo e il pessimismo. Questi sono considerati da Simmel i grandi movimenti di pensiero che avrebbero incarnato due grandi istanze dello spirito, quella della rivendicazione dei diritti individuali secondo un orizzonte democratico sempre più allargato (la necessità del riconoscimento da parte di nuovi soggetti sociali), e quella della rassegnazione del pensiero legata alla divisione del lavoro e al progresso della tecnica che avrebbero eroso la personalità dell’individuo moderno.

Nel saggio *Ein Problem der Religionsphilosophie*, pubblicato nel 1905 sulla rivista «Vossische Zeitung», Simmel scrive:

“La forma dell’esistenza spirituale, che noi chiamiamo personalità, colloca il centro della vita in una relazione ai suoi elementi che altrimenti non avrebbe risonanza in nessun luogo [...]. Se si sintetizza, dunque, ciò che può significare il concetto di Dio nel suo rapporto col mondo, in tal modo egli assume la forma così delineata” (Simmel 1995b: 315-316).

Tornando al saggio su *La personalità di Dio*, Simmel elabora una definizione della personalità che suona come “[...] l’elevazione e il compimento della forma dell’organismo corporeo che si realizza attraverso la sua prosecuzione nell’esistenza psichica” (Simmel 1993: 161). Il sociologo berlinese utilizza una definizione che rimanda ad un lessico vicino all’aristotelismo: la personalità è una sorta di entelechia, la forma (psichica) sublimata e realizzata di un organismo vivente (corporeo). La componente spirituale e quella corporea sono interconnesse tra loro: rispondo semplicemente a due forme differenti di causalità. Il tema della personalità era stato marginalmente trattato da Simmel nella parte sintetica del suo capolavoro *Philosophie des Geldes*: in quella occasione si era limitato a descrivere la parabola della de-personalizzazione dell’individuo moderno, chiamato a rispondere interattivamente in una configurazione sociale determinata dalla logica dello scambio (in quella sede, come si è avuto modo di dimostrare, Simmel ha sposato la causa relativista per legittimare un uso della *Wechselwirkung* intesa come “relazione” fluida, indeterminata, contingente).

In questo saggio il sociologo berlinese insiste piuttosto sulla definizione “relazionale” (funzionale) di personalità: pur restando in una logica anti-sostanzialista, Simmel sostiene che:

“La personalità non è un centro permanente, ma un compenetrarsi, un’assimilazione funzionale, un rapportarsi, un fondersi di tutti i contenuti rappresentativi in genere all’interno del loro ambito. [...]”

La nostra «personalità» cresce come quell’accadimento che designiamo come la *forma simbolica dell’interazione* tra tutti gli elementi” (Simmel 1993: 163).

Rispetto all’uomo (essere caduco, finito, limitato nel tempo), il concetto di Dio è, secondo Simmel, “l’autentica realizzazione della personalità” (Simmel 1993: 165), ovvero l’insieme di tutte le rappresentazioni della vita e della realtà che altrimenti sarebbero frammentarie, isolate, incomplete, o comunque solo “relativamente” unitarie e complete. Dio è l’“assoluta connessione e autosufficienza di tutto il contenuto dell’esistenza”; l’uomo per sua natura non potrà mai essere una personalità compiuta “poiché si nutre dell’esterno e si consegna all’esterno”.

Questa concezione di Dio rimarca la necessità del recupero della dimensione della trascendenza, dello scarto, di quello iato tra esistente finito e divinità perfetta intesa come totalità a venire, completezza ideale, determinazione in sé conchiusa (da un punto di vista formale). Simmel rinuncia alla dimensione panteistica della considerazione di Dio: “Un Dio che è tutt’uno con l’esistente – sostiene ironicamente Simmel – non ha potere alcuno poiché gli manca l’oggetto su cui esercitarlo” (Simmel 1993: 165). Emerge a chiare lettere in queste pagine la matrice ebraica dell’attitudine e della sensibilità religiosa di Simmel, il quale, sebbene convertito al cattolicesimo, manifesta quella religiosità tipicamente ebraica di considerare Dio, per dirla con Levinas, “totalmente Altro”. Dio tuttavia non è assente dalla storia e dalla società: non vi si sottrae completamente.

Si può affermare a questo punto, con la tesi simmeliana, che Dio è certamente “relazione”: è “[...] l’unità e la vitalità dell’esistente che si trova davanti dei singoli contenuti ed esercita il suo potere su di essi, risparmiando tuttavia di tanto in tanto la loro autonomia” (Simmel 1993: 167). Simmel non rinuncia alla dimensione immanente dell’essere: tiene insieme i due poli della trascendenza e dell’immanenza¹⁴⁰ in un gioco dialettico di

¹⁴⁰ Vandenberghe sostiene la tesi secondo la quale la teoria simmeliana sostanzialmente “detrascendentalizza” la religione come istituzione per focalizzarsi sulla centralità della pienezza della “vita dello spirito” (Vandenberghe 2010).

reciprocità¹⁴¹: questo verrà sostenuto in modo ancora più energico e sistematico nel volume *Lebensanschauung* del 1918. In questo senso il contributo simmeliano è un importante momento di affermazione di quella coniugazione relazionale di immanenza e trascendenza che la sociologia contemporanea, secondo le parole di Donati, avrebbe rimosso a vantaggio dell'estremizzazione dell'uno o dell'altro polo: il senso di Dio, al di là del dibattito sulla secolarizzazione¹⁴² che rappresenta il processo della modernità, consiste nel riconiugare la distinzione tra immanenza e trascendenza, “[...] cosa che si realizza là dove la religiosità si fa morfogenesi del significato relazionale della filiazione divina e, a partire da ciò, riconnette mondo e Dio nella loro reciproca relazione di alterità” (Donati 2010a: 52).

Sul saggio simmeliano *Die Religion*, pubblicato originariamente nel 1906 e poi in una nuova veste editoriale per la casa editrice Rütten & Leoning nel 1912, è opportuno soffermarsi per individuare alcuni elementi significativi e utili ai fini della trattazione di queste pagine. È nota la posizione simmeliana con la quale viene rivendicata innanzitutto la differenza fondamentale tra *religiosità* e *religione* e attorno alla cui tesi ruota tutto il testo. La studiosa Nedelmann (Nedelmann 1991: 172) ha offerto, in modo brillante, una tripartizione con la quale leggere la questione della cultura e delle “forme culturali”: antagonismo culturale, ambivalenza culturale e dualismo culturale. Cipriani (Cipriani 2010: 38) insiste nell'utilizzo dell'interpretazione della Nedelmann per comprendere il rapporto tra religiosità e religione all'interno della cornice della tripartizione dei modelli di cultura nella sociologia simmeliana.

	ANTAGONISMO CULTURALE	AMBIVALENZA CULTURALE	DUALISMO CULTURALE
<i>Polo individuale</i>	Individuo come creatore di cultura (“vita”)	Individuo come consumatore della cultura o gestore dello stile di vita	Individuo come ricettore di cultura (<i>soggettiva</i>)
<i>Polo culturale</i>	Cultura come sistema sociale (“forma”)	Cultura come sfera estetica	Cultura come struttura sociale (<i>oggettiva</i>)
<i>Principio analitico</i>	Antagonismo tra <i>vita</i> e <i>forma</i>	Ambivalenza dell'orientamento all'azione	Cultura soggettiva vs. Cultura oggettiva

¹⁴¹ Nelle intense pagine del capitolo iniziale di *Lebensanschauung* (1918), Simmel scrive: “La nostra vita concreta e immediata definisce un ambito che giace tra un confine superiore ed uno inferiore; la consapevolezza di ciò, il rendersene conto, dipende dal fatto che la vita, divenendo un qualcosa di astratto, che si estende ulteriormente, sposta in avanti o supera il limite, e così facendo lo riconosce come limite” (Simmel 1997: 3).

¹⁴² Hans Blumenberg ha risposto negativamente alla domanda se la filosofia del denaro di Simmel – considerata come teoria generale della cultura e della società – sia da intendere come una “teologia secolarizzata”, dal momento che l'inconsistenza e l'insufficienza che essa ha rappresentato agli stessi occhi del sociologo berlinese lo ha spinto ad elaborare una filosofia della vita che si riallaccia a quella corrente di filosofie del “Dio che viene” del primo Novecento (Blumenberg 1993: 31).

L'analisi simmeliana sul fenomeno sociale e culturale della religione muove da una constatazione semplicissima, ma affatto banale. Il mondo che esperiamo non è riconducibile ad un frame epistemologico di tipo realista (ingenuo): esistono una serie di dimensioni semantiche che contribuiscono a farci percepire il mondo in un determinato modo. Questo vuole dire che il mondo è il risultato di un "intreccio di mondi": come per la vita individuale una serie di "frammenti estranei e ostili" contribuiscono a restituire costitutivamente un'identità sociale, così l'immagine del mondo è data da una intersezione funzionale tra "frammenti di mondo". Scrive Simmel:

"La realtà non è assolutamente *il* mondo per eccellenza, bensì soltanto *un* mondo accanto al quale si pongono il mondo dell'arte come anche quello della religione, composti dello stesso materiale secondo forme diverse e premesse diverse" (Simmel 1994: 59).

È interessante come Simmel paragoni il mondo della religione a quello dell'arte: la ragione sta nel fatto che vede in entrambe una grandissima forza normativa e soprattutto la tendenza a "sublimare" in forma analoga il contenuto sensibile che ci fa percepire il reale. "La vita religiosa ricrea il mondo": questo vuol dire per Simmel che, per mezzo di una particolare tonalità emotiva e attraverso una serie di categorie euristiche (anima, esistenza, destino, colpa, felicità, sacrificio ecc.), il mondo assume una connotazione *sempre* nuova grazie al fenomeno religioso. L'interesse che la religione desta agli occhi del sociologo è data dalla sua stessa definizione:

"[...] la religione è una totalità dell'immagine del mondo, coordinata ad altre totalità teoretiche o pratiche, essa, e con essa questi altri sistemi della vita [*ordine empirico, filosofico e artistico*] acquista la coerenza di un'unità interiore" (Simmel 1994: 60).

Simmel pone al centro della riflessione sulla religione l'elemento propulsivo attorno al quale si dipana la religione e si comprende la sua logica: la religiosità della natura umana è il vero motore, la vera "anima" della religione. "Il religioso nella sua natura specifica, nella sua esistenza pura, libera da ogni cosa, è «una vita»". La religiosità è la fonte originaria e vitale del fenomeno sociale della religione: questa è la tesi simmeliana. La religiosità, dunque, come "funzione vitale", *produce* la religione come "configurazione" (Simmel

1994:62-63). Questo sentimento vitale della religiosità è trasposto su tre cerchie della vita, ovvero rispetto alla “natura esterna”, rispetto al “destino” (si quest’aspetto si veda Liebesohn 1988; Button 2012) e rispetto al “mondo umano”. Il meccanismo di trasposizione di spiegazione di fenomeni naturali (come ad esempio il principio di causalità) nella forma di tonalità emotiva religiosa determina l’autonomizzarsi di questa nuova sfera, e allora: “La vita religiosa operante sulla formazione dei contenuti del mondo con esso è divenuta una *sostanza* religiosa propria. Si deve osservare proprio a questo punto e per tutto ciò che segue, che qui non viene messa assolutamente in questione la *realtà* degli oggetti religiosi al di là della loro coscienza e del loro significato umano spirituale” (Simmel 1994: 65).

Il campo estetico e quello religioso sono messi sullo stesso livello: questo è un aspetto rilevante che è stato opportunamente analizzato e sottolineato recentemente da Levine (Levine 2010: XI-XII). La sfera della religione ha a che fare con determinate categorie con le quali l’individuo entra in contatto con il mondo e con gli altri (anima, esistenza, destino, colpa, felicità, sacrificio). Queste categorie hanno un valore altamente simbolico che non ricopre solamente la sfera teologico-religiosa, ma anche quella propriamente sociale. La religione rappresenta certamente un sistema fortemente influente nella vita sociale che si affianca ad altri codici simbolici e che permette quella “configurazione” del mondo di cui si parlava poco sopra.

“Solo quando si riconosce che la religione è una totalità dell’immagine del mondo, coordinata ad altre totalità teoretiche, essa, e con essa questi altri sistemi della vita, acquista la coerenza di una unità interiore” (Simmel 1994: 60).

Il passo decisivo nella descrizione della dimensione “vitale-sociale” della religione è, quindi, offerto da Simmel nel considerare la matrice originaria del fenomeno in sé. Non è l’istituzione religiosa a determinare l’atteggiamento individuale di trascendenza verso l’alterità del divino secondo le categorie poco sopra descritte: è l’esatto contrario, nella misura in cui è la *religiosità* (riconducibile alla sfera del *Leben* e del *subjektive Geist*¹⁴³) a produrre la religione e a riempirne in senso in modo pregnante e autentico.

¹⁴³ Un chiarimento su questi lemmi è offerto da Karl Mannheim in un saggio molto denso e fortemente debitore verso la sociologia simmeliana (datato intorno al 1917 e intitolato “Soul and culture”), raccolto in una special issue di «Theory, Culture&Society», in cui troviamo scritto: “By ‘objective culture’ we understand all the concrete manifestations of the spirit [*szellem, Geist*], as transmitted to us in the course of historical development as a human inheritance; we understand by it religion, science, art, the state, and modes of [social] life. As Georg Simmel saw very correctly, we may speak of ‘subjective culture’ when the soul

“Il religioso nella sua natura specifica, nella sua esistenza pura, libera da ogni «cosa», è *una vita*. L’uomo religioso è qualcuno che vive in un determinato modo solo a lui peculiare, i cui processi spirituali evidenziano un ritmo, una tonalità, un ordine e un rapporto delle singole energie spirituali, inconfondibilmente diversi da quelli dell’uomo teoretico artistico e pratico” (Simmel 1994: 62).

Simmel adotta una posizione *relazionale*: la religione è da intendersi in primo luogo come apertura (tonalità emotiva, *Stimmung*¹⁴⁴) verso la sfera del divino e dell’Altro¹⁴⁵; in secondo luogo è da leggersi come “configurazione” nella quale la *funzione religiosa*, in forza di quella vitalità originaria da cui proviene, l’arricchisce e al contempo ne dà struttura fino al suo definitivo “consolidamento”: questo vuol dire che la religione diviene *qualcos’altro* (forma¹⁴⁶ zione oggettiva) e si contrappone per certi versi al singolo, all’individuo, alla vita individuale¹⁴⁷. Al centro del movimento circolare che si produce tra religiosità e religione è possibile rintracciare quella *relazione* (da intendere appunto come “forma sociale vitale”) che è determinata dall’azione reciproca degli individui che apportano costantemente il loro vissuto¹⁴⁸. Poco più avanti Simmel chiarisce in maniera lapidaria questo concetto:

“La configurazione religiosa o alcune delle sue caratteristiche possono svilupparsi nel sociale, contrapponendosi poi ad esso come qualcosa di autonomo, perché questo sociale in un certo senso forma un

[*le'lek, Seele*] intends to achieve its fulfillment, its perfection – not through itself [alone] by turning exclusively within, but rather by an indirect path leading through the cultural manifestations mentioned above, by making them its own to a certain extent” (Mannheim 2012: 288-289).

¹⁴⁴ Nel saggio del 1901 *Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion* Simmel parla esplicitamente di “religiöse Stimmung” o di “religiöse Empfindung”, rimandando quindi ad una sfera originaria dell’individuo nel rapporto con oggetti teologici, che va al di là della considerazione della religione come istituzione (Simmel 1995b: 11).

¹⁴⁵ Scrive a tal riguardo Vandenberghe: “As religion is no longer grounded in God, but in the constituting activities of the subject who experiences the Divine from within, the emphasis shifts from religion to religiosity, piety and spirituality. Religiosity is the central category of Simmel’s whole sociology of religion and refers to a fundamental disposition, predisposition or inclination of the religious person that expresses his or her ultimate spiritual stance towards the world and colours all of his or her emotions, volitions, cogitations and perceptions, in brief: actions and passions, in such a way that the totality of beings appear as ultimately grounded in a transcendent being that sustains the world and gives it its unity” (Vandenberghe 2010: 7-8).

¹⁴⁶ Scrive Simmel in *Intuizione della vita*: “La contraddizione della vita è appunto questa: di esprimersi solo nella forma, ma di non potersi esaurire nella forma. Essa spezza fatalmente ogni forma. La contraddizione, è vero, vale solo per la riflessione logica, per la quale ogni singola forma si pone come un’entità valida in sé, definita, reale; ogni forma si stacca con ciò da tutte le altre e tutte si oppongono a ciò che è fluire, movimento, trascendere. La vita, non nella riflessione logica, ma in sé, come vita, è l’unità, logicamente inafferrabile di forma e trascendenza” (Simmel 1938: 32).

¹⁴⁷ Scrive esplicitamente Simmel: “Se questo atteggiamento è fin dall’inizio, dall’interno, religioso, alla fine produce per così dire la religione come configurazione, nella quale la funzione religiosa ora arricchitasi di contenuti, ora strutturatasi solo grazie al contenuto, si è consolidata” (Simmel 1994: 63).

¹⁴⁸ Per ulteriori approfondimenti sulla religione come fenomeno “relazionale” ho ritenuto utile il contributo di Nagel 2012. Nel saggio l’autore, sulla scorta delle indicazioni di Vasquez (Vasquez 2008) e di Beyer (Beyer 2006), elabora una teoria relazionale della religione applicata con metodo della network analysis.

canale attraverso il quale può scorrere l'atmosfera della vita, conservando la propria direzione e allo stesso tempo portando con sé dal territorio attraversato una forma o una sostanza, e pure la possibilità di divenire struttura. Le relazioni sociali non avrebbero mai avocato a sé questo trascendente [...] se non fosse proprio il loro valore spirituale, la loro forza unificatrice e la loro ristrettezza a disporle da sé medesime verso la proiezione a livello religioso” (Simmel 1994: 71).

Il sentimento (*Stimmung*) religioso (come quello estetico che contraddistingue l'animo dell'esteta o dell'osservatore del paesaggio) riempie in modo significativo la vita individuale e quindi le infinite combinazioni di quella sociale: dona senso e in qualche modo “trasfigura” il reale.

D'altra parte Simmel continua la sua argomentazione sostenendo che la “trasposizione della tonalità religiosa” avviene sostanzialmente su tre fronti: nell'atteggiamento dell'uomo verso la natura, nella percezione del destino, e nell'atteggiamento verso il mondo umano. Nel primo caso l'uomo si pone nei confronti della natura tentando di spiegarla secondo uno spirito causalistico: già questa connotazione è da intendere, agli occhi del sociologo, come una “tonalità religiosa” prima ancora che come un orientamento di natura squisitamente epistemologica. L'“interferenza” tra la sfera propriamente logico-epistemologica e teologica è evidente nei tentativi di dimostrare, ad esempio, l'esistenza di Dio attraverso prove dimostrabili o argomentabili logicamente e scientificamente. D'altra parte lo stesso atteggiamento che l'uomo talvolta assume nei confronti della natura si carica di sentimenti che ineriscono alla sfera propriamente teologica (slancio, tensione, gratitudine, umiltà, commozione ecc.).

Nel caso della percezione del destino, Simmel sostiene che l'intersezione di eventi apparentemente casuali diviene più sopportabile e in qualche modo “spiegabile” solo se si assume una posizione che regga un destino, ovvero un disegno - Simmel parla esplicitamente di una “struttura” (Simmel 1994: 66) – che funge da fondamento agli eventi stessi.

Diventa a questo punto centrale la considerazione del legame tra la sfera religiosa e la dimensione del mondo umano. Già nel saggio del 1898 *Zur Soziologie der Religion* Simmel aveva esplicitato che il suo intento nelle indagini sociologiche sulla religione era quello di individuare “l'essenza religiosa delle relazioni degli uomini tra di loro [*das religiöse Wesen in Beziehungen der menschen untereinander*]” (Simmel 1992: 267). Nel saggio *Die Religion* del 1906 Simmel ribadisce il concetto fondamentale della sua teoria sociologica secondo il quale “la vita della società consiste nelle relazioni reciproche dei suoi elementi –

relazioni reciproche che in parte si sviluppano in azioni e reazioni momentanee, in parte si consolidano in strutture definitive: in uffici e leggi, ordinamenti e proprietà, lingua e mezzi di comunicazione” (Simmel 1994: 68). In una tale situazione l’individuo percepisce di essere legato alla struttura sociale di riferimento (a questa tessitura complessa e funzionale di elementi, in relazione reciproca tra loro) e di essere normato da un codice di comportamento¹⁴⁹ (“il giusto comportamento”) che emerge dal libero gioco delle parti e che fa da interfaccia con il costume, il diritto e la libera moralità del singolo. La religione, da questo punto di vista, adotta una misura sanzionatoria simile a quella che la società esercita nei confronti dei suoi singoli membri: così come il singolo è in obbligo verso la collettività sociale secondo un vincolo strettissimo¹⁵⁰, sfuggente, così lo è anche verso la religione, nella quale subentrano elementi non chiaramente individuabili che toccano la sfera dell’inconscio (Simmel parla di *sentimenti oscuri*)¹⁵¹.

Non a caso Simmel rileva che l’atteggiamento che il singolo ha verso la collettività è simile a quello spirito misto di sottomissione e suggestione che ha nei confronti della divinità (Simmel 1994: 71): come nella divinità così nella società esiste il principio della *coincidentia oppositorum* dal momento che elementi in conflitto tra loro esercitano nella loro azione reciproca una forza generativa del sociale.

Il legame sociale nella teoria simmeliana si spiega a questo punto, in modo abbastanza coerente, attraverso lo schema relazionale proposto da Donati: la religione ha a che fare con l’asse I-L dello schema relazionale AGIL dal momento che rappresentano quella *religio* ovvero quella forza del legame sociale che afferisce alla dimensione normativa del sociale, ma soprattutto a quella della “latenza”.

¹⁴⁹ Simmel effettivamente inaugura con il suo contributo una lunga serie di riflessioni del campo della sociologia della religione e della cultura che da Martin Buber (allievo di Simmel a Berlino) giunge sino a Turner il quale, ancora in tempi recenti, parla di “comportamento” religioso e s’ispira fortemente alle analisi simmeliane (Turner 1991: XI e ss.).

¹⁵⁰ Simmel fornisce un esempio pratico della tesi secondo la quale il “religioso” viene trasposto in campo sociale in modo percepibile: “Il rapporto del bambino rispettoso verso i propri genitori; del patriota entusiasta verso la propria patria o del cosmopolita verso l’umanità; il rapporto del lavoratore verso la propria classe in lotta per emergere o del signore feudale orgoglioso della propria nobiltà verso il proprio stato; il rapporto del sottoposto verso la persona dominante, alla cui suggestione egli è soggetto, o del soldato probo verso il proprio esercito – tutti questi rapporti con un contenuto così infinitamente vario possono avere un tono comune che può essere definito religioso, se li si considera nella forma del loro aspetto psichico” (Simmel 1994: 75).

¹⁵¹ Le riflessioni simmeliane di questo periodo trovano un importante pendant dal punto di vista della riflessione morale nel saggio *Das individuelle Gesetz* (1913). È già in questa sede – testo che poi costituirà un capitolo a sé in *Lebensanschauung* del 1918 – che il sociologo rivendica energicamente l’ancoraggio alla sfera del *Leben* come elemento fondativo e ultimativo della considerazione socio-morale. Come sottolinea D’Andrea: “L’interattività vitale dei contenuti particolari [...] genera un *Sollen*, che è relativo a quella particolare conformazione, ma non per questo meno oggettivo e vincolante, ed è quindi atto a fondare giudizi e valori” (D’Andrea 2005: 51). Su questo aspetto si veda inoltre l’interessante saggio di Lee e Silver 2012.

“Sono gli stessi valori di riferimento – scrive Simmel – che, staccati dal loro contenuto sociale di interesse ed elevati ad una dimensione trascendente, significano religione nel senso più stretto ed autonomo” (Simmel 1994: 73)¹⁵².

Nelle pratiche sociali è in atto un altro importante fattore che deriva da quella religiosità profonda che contraddistingue lo spirito umano: la fede (*Glaube*), o meglio sarebbe dire la pratica del credere. È fondamentale nella sfera sociale come in quella religiosa l’investimento che l’individuo compie verso la dimensione del divino, ma anche verso quella collettiva del sociale. Come già sottolineato nel saggio *Zur Soziologie der Religion* del 1898 (Simmel 1992: 275) ha un aspetto pratico interessante ai fini del discorso finora condotto: si tratta infatti di una fiducia (*fides*) che riversiamo nei confronti dell’altro dettata da una configurazione intersoggettiva che va al di là del semplice gioco delle aspettative (sebbene, come è noto, essa costituisce un importante pilastro nella teoria della conoscenza sociale di Simmel). Qui il discorso è più profondo, tocca le corde dello spirito. Ciò che lega gli individui nella società ha qualcosa di più ancestrale e la fede si configura come condizione di possibilità, non solo del “religioso”, ma anche e innanzitutto del sociale. Non c’è un processo di secolarizzazione: il sociale si permea di quella religiosità originaria e autentica che attinge alla sfera individuale del *Leben*: “È la fede *religiosa* che si manifesta nel rapporto tra uomo e uomo” (Simmel 1994: 75).

La società è tenuta insieme da un principio unitario che rimanda, ancora una volta alla dimensione divina (che è *unum* per principio). Quella unità che si ritrova anche nella coscienza, considerata da Simmel l’ente che accompagna e tiene insieme tutti gli stati e gli stadi della vita, è il fondamento stesso della società. Le parole di Simmel sulla “vita” che anima la società sono ancora una volta chiare ed esplicite:

“Poiché tutta la vita sociale è interazione, è perciò stesso unità. Infatti che cosa significa unità se non che i molti sono reciprocamente legati e che il destino di ogni elemento non lascia intoccato nessun altro” (Simmel 1994: 85).

E ancora, più avanti:

“La società vuole essere una totalità e una unità organica, in modo che ognuno dei suoi individui sia solo un membro. Nella sua funzione specifica che egli deve assolvere in quanto tale dovrà approfondire tutte le proprie

¹⁵² Sull’importanza dell’asse valoriale nell’analisi sociologica del fenomeno religioso si veda Martelli 1986.

forze, dovrà trasformarsi fino a divenire il rappresentante più adatto di questa funzione. L'impulso all'unità e alla totalità che l'individuo ha per se solo si ribella a questo ruolo" (Simmel 1994: 91-92).

La società è dunque sempre il risultato dell'azione reciproca tra gli individui, ma è anche quella formazione "nuova" (sintesi, unità e totalità) che emerge e che si staglia al di là degli individui, davanti a loro, opposta a loro come un oggetto (verrebbe da citare l'abile gioco retorico di Heidegger che parlava di *Gegen-stand* per connotare la dimensione posizionale nuova dell'oggetto "posto dinanzi", *gegen stand* appunto, al soggetto conoscente¹⁵³).

Tuttavia questa nuova realtà *sui generis* "vive" di una vita propria ed è questa la caratteristica fondamentale che Simmel imprime alla sua sociologia "relazionale": non c'è società senza relazione (interazione, azione reciproca, reciprocità ecc.), ma non c'è reciprocità e relazione senza vita, ricondotta in ultima istanza a quella dimensione spirituale di cui abbiamo trattato. Per quanto il sociologo possa isolarne le forme, la società resta "vitale" nel suo nucleo essenziale:

"La società vive una vita a sé in una singolare misura di astrazione e concretezza, e ogni individuo vi fa confluire determinate parti e forze di se stesso. Essa nasce dai contributi dei singoli che al di là di essa formano o tentano di formare la loro esistenza in forme particolari" (Simmel 1994: 94)

¹⁵³ In *Lebensanschauung* Simmel chiarisce in quale rapporto è da leggere la dialettica vita/forma (o, se si vuole, la coppia concettuale immanenza/trascendenza): "Tra continuità e forma quali principi ultimi costitutivi del mondo sussiste una profonda contraddizione. Forma è limite, differenziazione dal contiguo, l'esser tenuto insieme di un campo mediante un centro, reale o ideale, verso cui si retroflettono, per così dire, la serie di contenuti o processi che eternamente defluiscono [...] Viceversa, se si prende effettivamente sul serio la continuità – la rappresentazione estensiva dell'assoluta unità dell'essere – allora non si può arrivare ad una simile esistenza particolare di un *enclave* dell'essere; né poi si può più parlare di un'incessante distruzione delle forme, poiché qualcosa che potesse essere distrutto, fin da principio non sarebbe potuto nascere" (Simmel 1997: 13).

CONCLUSIONI

Le conclusioni di un lavoro di ricerca suonano sempre un po', da un lato come un bilancio dei risultati, dall'altro offrono possibili piste di approfondimento di temi e aspetti che, per forza di cose in questa sede non è stato possibile sviluppare ulteriormente. Si stagliano sullo sfondo di questo stato di cose gli elementi che costituiscono o che possono costituire fattori d'innovazione, originalità e possibilità di ulteriore ricerca nel campo degli studi accademici e scientifici della sociologia relazionale, degli studi storico-sociologici sul pensiero simmeliano e più in generale degli aspetti della sociologia simmeliana che mostrano, a più di cento anni dalla loro formulazione, tutta la loro freschezza, vigore e prosperità.

Il disegno della ricerca che ha caratterizzato questo lavoro, coerentemente a quanto suggerito dalla metodologia d'analisi "relazionale" di Donati, è partito dall'esigenza di rispondere ad un primo, fondamentale quesito: "Perché la sociologia di Simmel può essere considerata con le categorie del paradigma relazionale?". Si tratta solo in apparenza di un quesito ozioso e superficiale. Nella galassia della letteratura scientifica internazionale sul contributo sociologico simmeliano, non esiste una trattazione sistematica sull'analisi della teoria di Simmel letta secondo i canoni e le categorie della contemporanea sociologia relazionale. Il solo titolo di questa tesi di dottorato rappresenta un primo motivo di originalità: manca, infatti, nel panorama dei saggi e delle ricerche internazionali un titolo che coniughi insieme la teoria sociologica di Simmel con la sociologia relazionale, che negli ultimi tempi sta cogliendo sempre maggiormente consensi teorici ed empirici negli studi accademico-scientifici. Il recente saggio di Emily Erikson dal titolo *Formalist and Relationalist Theory in Social Network Analysis* (2013) analizza il pensiero simmeliano in relazione alla corrente newyorkese della *social network analysis* di stampo relazionale (White, Tilly, Fuhse, Mische, ecc.), oltre che alla prospettiva teorica specifica di Emirbayer. Quello della Erikson è un lavoro che fornisce importanti indicazioni di come e quanto il contributo simmeliano possa essere un valido ed efficiente "deterrente" alla necessità di dover prendere posizione o scegliere, nel campo degli studi sulla *network analysis*, tra "formalismo" (strutturalista) e "relazionismo" (pragmatico e funzionalista).

Il mio quesito si è mosso esattamente dall'esigenza di voler individuare quegli aspetti che permettono di gettare un ponte, come nel caso del lavoro della Erikson, tra approccio strutturalista e funzionalista, tra individualismo e oismo metodologico, per farla breve per superare tutti i codici opposizionali che caratterizzano il dibattito sociologico, fedelmente a quanto prospettato dalla cornice teorica della sociologia relazionale di Donati.

Adottare il "principio dell'ambivalenza", com'è stato definito dalla Nedelmann a proposito della sociologia simmeliana, mi è servito a non dover necessariamente ricorrere ad un modello esplicativo del fenomeno sociale piuttosto che ad un altro: Simmel insegna che l'essenza del sociale risiede nell'azione reciproca (*Wechselwirkung*) tra le parti, e questo vale a maggior ragione come principio metodologico.

È quello che ho trovato parafrasato nel primo studio di Donati che ho avuto per le mani qualche anno fa. In *Teoria relazionale della società* (1991) emergeva a chiare lettere – e in più punti – come il pensiero simmeliano fosse decisivo sotto un duplice aspetto: a) aver fornito alla sociologia importanti intuizioni per la ricerca – Simmel, insieme ai classici della sociologia, è stato un vero e proprio pioniere che ha aperto la strada della disciplina sociologica sia da un punto di vista epistemologico che teorico –, e b) avere avuto il merito di operare, all'interno della storia del pensiero sociologico, la cosiddetta "svolta relazionale", come sostenuto esplicitamente da Donati. Simmel scopre che è la relazione tra individui intesa come forma di socializzazione, derivante dalla *Wechselwirkung*, a generare il sociale in quanto tale e che, quindi, l'oggetto precipuo del sociologo è la relazione sociale.

Nella prima parte del primo capitolo di questa tesi ho dimostrato che il gesto fondativo di Simmel ha effettivamente un peso decisivo nella sociologia relazionale, in particolare, secondo il "paradigma relazionale" di Donati: la relazione sociale si regge su quattro pilastri funzionali (come descritti nella revisione relazionale dello schema AGIL). Simmel risulta decisivo da questo punto di vista dal momento che ha energicamente dimostrato come la relazione sociale abbia mezzi, fini, norme e valori di riferimento, fattori strutturanti il fenomeno sociale e utili ai fini della sua comprensione e spiegazione. Le diverse proposte relazionali nel panorama contemporaneo non hanno analizzato questo aspetto in modo adeguato: il riferimento a Simmel è stato per lo più occasionale e funzionale alla prospettiva che si intendeva corroborare. Nei primi due paragrafi del primo capitolo ho argomentato, attraverso un'attenta ricognizione dei testi simmeliani, come siano decisive alcune intuizioni simmeliane nella formulazione della sociologia relazionale.

L'appello allo schema AGIL, sopra menzionato, che richiama immediatamente la teoria di Parsons, mi ha portato ad elaborare un paragrafo di chiarimento legato sia alle differenze

tra l'approccio relazionale di Donati (e l'utilizzazione in chiave relazionale dello schema AGIL), sia alla contestualizzazione di una paradossale presa di posizione da parte di Parsons, che, come è noto, pose il veto sulla sociologia simmeliana. Parsons omette volutamente Simmel nella sua formulazione sociologica legata al testo *The structure of social action* (1937) – non solo non pubblicando il capitolo a lui dedicato, ma tacendo “pubblicamente” qualsiasi menzione o riferimento esplicito. In realtà Parsons non fu affatto disinteressato al pensiero del sociologo berlinese, come è testimoniato dai contributi postumi degli anni '30. La nozione “fluida” di interazione simmeliana, riassumibile metaforicamente nel simbolo del denaro, non si coniugava con l'attenzione parsonsiana alla dimensione strutturale dell'azione sociale e soprattutto al piano dell'ordine sociale. L'etichettatura di sociologia formale – formula che peraltro lo stesso Simmel non amava per descrivere la propria proposta sociologica – non aiutò Parsons a superare le sopramenzionate diffidenze verso la sua sociologia. La mancanza di un solido impianto metodologico nella sociologia simmeliana ha poi definitivamente fatto desistere Parsons da qualsivoglia ulteriore confronto o approfondimento con Simmel. Neppure la svolta, cosiddetta “funzionalista”, degli anni '50 servì tuttavia a modificare la sua posizione, sebbene l'appello all'interazione per spiegare il funzionamento dei sistemi sociali è macroscopico. Il modello relazionale di Donati, che ha fatto tesoro della lezione parsonsiana di quegli anni, supera invece l'impasse e il veto verso la sociologia simmeliana e adotta una prospettiva che anzi integra e riabilita in maniera decisiva la figura e il contributo del sociologo berlinese. Non solo, infatti, riconosce a Simmel il merito di aver prodotto elementi fondamentali per il solido edificio della sociologia al suo *statu nascendi*, ma individua nella sociologia simmeliana la chiave di volta per l'approccio “relazionale” in sociologia.

Dal punto di vista biografico-accademico è noto che Simmel si sia espressamente dedicato alla sociologia con contributi originali e fondamentali per la disciplina: esiste un filo rosso nella produzione simmeliana che parte dalle trattazioni scientifiche di fine '800 e giunge fino al primo decennio del Novecento, quando la carica motivazionale e scientifica di Simmel si spegne – probabilmente a causa della delusione per non aver visto riconosciuto il suo instancabile lavoro accademico-scientifico nella sua nazione. L'abbandono della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, da lui stesso co-fondata assieme a Tönnies, Sombart e Goldscheid (per fare solo alcuni dei 39 illustri intellettuali che diedero vita alla storica associazione), fu il segno di un cambio di rotta definitivo, dettato da un senso di “tradimento” o dalla semplice constatazione dell'impossibilità di vedere adeguatamente

riconosciuto il suo colossale impegno nella fondazione e nella divulgazione di una disciplina *statu nascendi*.

La pubblicazione di *Grundfragen der Soziologie* del 1917 – quella da lui stesso definito *kleine Soziologie*, per distinguerla dal volume più corposo del 1908 – è la testimonianza di una irrinunciabile vocazione alla questione sociologica, ancorata questa volta ai temi e alle suggestioni teoriche della *Lebensphilosophie* a cui era definitivamente approdato nell'ultimo periodo della sua vita. In questa sede emerge a chiare lettere quello che in modo più o meno esplicito Simmel aveva tentato di esporre nei suoi trattati e nei suoi saggi poliedrici dedicati a temi sociologici: il sociale è un “fenomeno relazionale vitale”, che si dà secondo una forma riconoscibile e indagabile agli occhi del sociologo.

La nozione di “forma relazionale vitale” è giunta nei lunghi e produttivi incontri con Donati e nei vivaci confronti sui punti fondamentali di questa ricerca. Quello che mi pare evidente, e che emerso come risultato fondamentale della presente tesi di dottorato, è che lo studio di Simmel permette di individuare nella “relazione” vitale (e vivente) il dispositivo generativo del sociale in sé: la relazione fonda il sociale in quanto è espressione vitale di un'interazione tra individui che riconoscono in essa – secondo uno schema riflessivo (Archer) – l'aspetto fondamentale e *fondante* della vita stessa che scorre nelle vene della società. Non solo la vita è relazione (nel senso che l'individuo non può essere considerato una monade che agisce secondo dinamiche riconducibili alle teorie che si ascrivono al cosiddetto individualismo metodologico), ma vale innanzitutto la formula contraria, e cioè che la relazione è espressione vitale nella misura in cui vi si riconosce in essa il grado massimo di “umanità” che l'individuo apporta nell'azione reciproca autentica che si innesca con altri. Un rapporto tra due o più individui può essere riproduttivo di una pratica e spiegabile secondo dinamiche strutturali, ma questo non esprime ancora una relazione: una relazione sociale è morfogenetica nella misura in cui non riproduce soltanto, ma produce una nuova configurazione in cui i soggetti agenti sono “nuovi” rispetto alla loro posizione di partenza, proprio in quanto sono “soggetti-in-relazione” e il loro grado di riflessività li ha riconfigurati secondo lo schema adottato da Donati e da Archer.

Nel primo capitolo ho dimostrato, attraverso un'attenta ricognizione testuale, come l'apporto simmeliano è, quindi, decisivo nella fondazione epistemologica della sociologia relazionale, anche in relazione alla considerazione della “relazione sociale” in chiave emergenziale. Nell'attuale dibattito che considera “relazionalmente” le principali questioni in campo epistemologico legate alla sociologia con quelle della filosofia della mente (oltre che quelle etiche connesse alle neuroscienze), la sociologia relazionale propone di

considerare la relazione come fenomeno sociale “emergente” che ha un proprio statuto ontologico, un proprio ordine di realtà *sui generis*, che, appunto, *emerge* dall’interazione tra individui e soggetti. In tal senso, e ancora una volta, la sociologia relazionale non riduce né l’azione sociale alla mera interazione tra individui (quindi ammettendo la sola esistenza di individui che orientano il loro agire in base a principi razionali-utilitaristici), né “ipostatizza” le strutture sociali (condizionanti le azioni individuali) che altrimenti neutralizzerebbero qualsiasi considerazione della “scelta” individuale e della possibilità di orientamento sociale da parte del singolo. La relazione sociale, in quanto produce socialità, si pone su di un piano mediano che non nega l’importanza e la consistenza delle “strutture sociali” nella costruzione dell’evento sociologico, ma neanche nega – attraverso l’appello alla riflessività come “diorama” sociologico – che l’individuo sia attivo e consapevole (secondo uno schema “riflessivo”) del proprio ruolo nei processi e nelle interazioni sociali. Il paradigma sociologico simmeliano – supportato da un’argomentazione del sociologo berlinese che a volte sembra essere incredibilmente attuale – ben si presta alla spiegazione del fenomeno sociale in chiave emergenziale.

Nel secondo capitolo sono stati analizzati gli aspetti di criticità della sociologia simmeliana, legata all’approccio relazionale di Donati, soprattutto in riferimento alla metaforologia del denaro – che simboleggia la funzione divenuta sostanza nella forma dello scambio. La teoria simmeliana assume nella *Philosophie des Geldes* una battuta d’arresto rispetto alle premesse analitiche e teoriche abbozzate negli scritti sociologici *fin de siècle*. I contributi per la costruzione di una sociologia “relazionale” paiono perdersi nella legittimazione di una teoria dello scambio che funge da modello esplicativo di una filosofia della cultura (e una teoria della modernità), ma che di fatto abbandona quel programma metodologico ed epistemologico inaugurato con il saggio *Das Problem der Soziologie*. Non è un caso che il Simmel della teoria del denaro sia molto menzionato, in tal senso, da autori relazionali come Crossley e Emirbayer, che utilizzano alcune intuizioni simmeliane in funzione del rispettivo paradigma relazionale. Tutti i contributi teorici attuali, inoltre, riconducibili alla *Rational Choice Theory* fanno naturalmente appello ad una certa interpretazione “utilitaristica” e individualista della teoria simmeliana. Effettivamente Simmel offre il fianco ad interpretazioni ambigue e contraddittorie, dal momento che *Philosophie des Geldes* può essere letta secondo diverse chiavi di lettura. Quella predominante è quella che vede nell’interazione tra individui, come libero scambio fluttuante (che svuota semanticamente e metodologicamente, di fatto, quella “forma” della

relazione che aveva individuato egli stesso negli scritti precedenti), il fulcro dei fenomeni sociali moderni e la chiave interpretativa del sociale.

All'interno di questo capitolo si è dedicato spazio all'analisi del rapporto della sociologia relazionale di Donati con quella di stampo strutturale-fenomenologico, rappresentata da White e Tilly, e soprattutto da Jan Fuhse. Il riferimento a Simmel è innegabile in entrambi gli approcci, sia per ragioni teoriche che storico-sociologiche. Tuttavia, la cosiddetta "scuola di New York" (e in particolare Fuhse) della sociologia relazionale mantiene salda la posizione strutturalista, integrando aspetti del contributo di Bourdieu e di Luhmann. In tale prospettiva la relazione evapora all'interno di "eventi comunicativi", nel senso che le reti che connotano il tessuto sociale assumono una valenza fenomenologica perché sono analizzate secondo schemi sistemico-comunicativi. In quest'ottica, non solo Simmel perde la sua eccentricità come riferimento teorico, ma la stessa sociologia relazionale smarrisce la sua vocazione "relazionale" in una proposta epistemologica che tiene paradossalmente insieme da un lato la posizione strutturalista *sui generis* di Bourdieu, dall'altra quella sistemica di Luhmann. Si è dimostrato, attraverso un'attenta ricognizione degli elementi teorici e del *frame of reference* della proposta della *Relationale Soziologie* (2010) di Fuhse, che tale posizione risulta tradire i programmi di un'autentica sociologia relazionale semplicemente perché smarrisce il suo oggetto d'analisi.

Se i primi due capitoli sono di carattere teorico-comparativo rispetto alle principali prospettive attuali della sociologia relazionale (con particolare riferimento al loro più o meno dichiarato appello alla sociologia simmeliana), nel terzo e nel quarto capitolo sono stati approfonditi quegli aspetti della sociologia simmeliana che rappresentano il terreno fertile per ulteriori studi "relazionali". Si tratta di "oggetti" sociologici che Simmel ha avuto modo di analizzare nel suo personalissimo stile che incarnano il modello di relazione e che quindi costituiscono modelli, per così dire empirici, di analisi sociologica *strictu sensu*. Il punto di partenza è rappresentato dall'analisi delle pagine del sociologo per individuare i passaggi nei quali emerge, non solo nelle premesse, ma anche nei risultati, la macroscopica individuazione degli aspetti relazionali che connotano il fatto sociale e le dinamiche culturali della società moderna. Sullo sfondo delle riflessioni dei due capitoli conclusivi emerge in tutta chiarezza la volontà simmeliana di salvare l'aspetto dello "spirito umano" che anima le interazioni sociali: questo costituisce non solo un elemento caratterizzante della sua sociologia, il faro nella ricerca di ogni sociologia che vuol dirsi relazionale. Solo se si considera la "vita dello spirito" (*Geistesleben*) – per utilizzare un lessico specificatamente simmeliano – in termini di relazione (processualità legata ad un

continuo auto-trascendimento, quindi relazione innanzitutto interiore) è possibile leggere, interpretare e comprendere i fenomeni sociali stessi in chiave relazionale.

Nel terzo capitolo si è avuto modo di analizzare le dinamiche sociali che si attivano in una dimensione relazionale nel contesto metropolitano, evidenziando le contraddizioni e le schizofrenie connaturate ad una logica disumanizzante e legata alla sfera della strumentalità dell'agire sociale. Tanto più l'individuo è asservito a logiche strumentali con le quali agisce secondo fini utilitaristico-economici, tanto più si smarrisce quella dimensione originaria dello spirito che ne è fonte prima e autentica. La logica dello scambio e della scelta razionale spiega bene le dinamiche di questo tipo, ma lascia fuori dall'analisi sociologica la sfera valoriale e "relazionale". Negli ultimi anni, soprattutto a Berlino, si sono evidenziati una serie di interessi al tema dei fenomeni urbani secondo gli schemi interpretativi della sociologia simmeliana: il *Georg-Simmel-Zentrum für Metropolenforschung* della Humboldt-Universität continua ad animare convegni e ricerche sul tema. Questo è un aspetto che certamente evidenzia la freschezza e l'attualità di un approccio che non ha perso la sua forza argomentativa.

Anche quando il fatto sociale si dà nella forma del conflitto o del contrasto è possibile utilizzare lo schema interpretativo della relazione come indica lo stesso Simmel. Senza cadere necessariamente in una posizione conflittualista che pone il conflitto e non la relazione al centro dell'analisi sociologica (le *conflict theories* hanno di recente occupato la scena del dibattito scientifico dalla sociologia alla filosofia politica e alla morale), è possibile rintracciare anche nelle dinamiche di conflitto aspetti che rimandano ad una originaria forma di relazione. Come aveva già avuto modo di mostrare proficuamente Lewis Coser a partire dagli anni '50, il conflitto serve a stabilire e mantenere l'identità ed i confini delle società e dei gruppi; il conflitto con gli altri gruppi contribuisce a costituire e riaffermare l'identità del gruppo e ne preserva i confini nei confronti dell'ambiente sociale circostante. Le ostilità che si mantengano entro i limiti ben definiti e antagonismi reciproci conservano le divisioni sociali ed i sistemi di stratificazione. Le dinamiche conflittuali fanno parte di un aspetto vitale, prima ancora che sociale. La contraddizione, la contrapposizione, le opposizioni sono elementi a cui l'individuo come essere umano si trova di fronte prima ancora che essere individuo in società.

Nel paragrafo sulla moda si è analizzato il fenomeno sociale da un punto di vista relazionale, innestando le illuminanti e lungimiranti intuizioni simmeliane nel dibattito internazionale, all'interno del quale esistono già contributi che si dichiarano "relazionali" (per lo più appellandosi alle indicazioni offerte dalla *New School for social Research* di

New York). La moda è un fenomeno sociale relazionale e può essere compreso solo se si aggiunge che esso, oltre ad essere sociale e relazionale, è anche vitale, nella misura in cui affonda le sue radici in quella sfera del *Leben* che rappresenta sempre il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* della relazione sociale. La moda produce socialità perché attiva lo schema AGIL relazionale (Donati) in modo funzionale, interattivo e “vitale” – aggiungo nella mia argomentazione, agganciandomi alle parole esplicite di Simmel sul tema – dal momento che la sfera ultima di afferenza nelle dinamiche socio-culturali ha sempre a che fare con la dimensione *latency* ovvero quella valoriale alla quale l’individuo attinge in modo mediato o riflessivo. Anche il paragrafo sullo straniero e il povero affronta, con le lenti del sociologo berlinese, la possibilità di considerare queste due ormai consolidate “categorie sociologiche” in un’ottica relazionale. Sia nel caso del povero che dello straniero, non è possibile demandare la questione a dinamiche statali (legate al vecchio sistema politico), né al mercato (sfera del privato) dal momento che queste due figure sociologiche incarnano la relazione funzionale tra le sfere del sociale e indicano la necessità di ripensare le politiche assistenziali e umanitarie secondo una logica *societaria*, nella quale cioè non è la moneta sonante (currency, per intenderci) – volendo usare una metaforologia del denaro – a sanare problemi di indigenza o quelli di fenomeni migratori, ma è l’interazione sociale in sé come nuova *moneta sociale* che sana il debito sociale (svantaggio, disuguaglianza ecc.) e produce nuove forme di socialità.

Nel quarto capitolo emergono ulteriori elementi che muovono verso un’interpretazione del fenomeno sociale in chiave relazionale, sfruttando le indicazioni innovative e, per certi versi, eterodosse rispetto alla ricerca sociologica del primo Novecento. L’applicazione del paradigma relazionale secondo parametri estetici risulta essere un interessante campo di ulteriore indagine: considerare il fenomeno sociale non solo come un “fatto” determinabile con una semantica quantitativa, ma con le categorie estetiche significa recuperare una relazionalità implicita tra sfera soggettiva e oggettiva, tra indagine quantitativa e qualitativa, in una dimensione interattiva, funzionale e “ordinata” del singolo (o della parte) con il tutto. Simmel ha effettivamente insegnato non solo a considerare le opere d’arte come fenomeni determinati da dinamiche storico-sociali - è quello che in fin dei conti oggi fa la sociologia dell’arte - ma, viceversa, è necessario considerare la società e i fenomeni che la caratterizzano *come* se si trattasse di opere d’arte. Il che significa che ogni fatto sociale possiede non solo una propria autoreferenzialità, ma questa è spiegata dai meccanismi relazionali interni che ne regolano significati e struttura. Il messaggio che giunge dal manifesto dell’*Art pur l’art*, tradotto da Simmel nell’idea di una “legalità interna

dell'opera d'arte" (*Gesetzmässigkeit der Kunstwerk*). La legalità interna è fornita proprio dagli aspetti interattivi e relazionali che chiudono l'opera d'arte all'esterno, rendendo unico e funzionale il suo senso – pur essendo essa sempre “aperta” al mondo.

La tesi si conclude con due paragrafi che richiamano, in modo differente, la sfera del *Leben* come elemento ultimativo che fonda e giustifica la relazione sociale. Cultura e società possono comprendersi come prodotti dello spirito (*Geist*) umano a partire da quella dialettica tragica e aperta della “forma”. Tutto ciò che è prodotto in ambito sociale e culturale, pur partendo da istanze psichiche, materiali, individuali, si colloca – a monte di un processo interattivo connaturato alle transazioni umane – in una dimensione altra rispetto alla fonte. La relazione originaria (intesa come *Wechselwirkung*) è così divenuta una realtà *sui generis*: si ipostatizza e si colloca in una dimensione nuova rispetto ai soggetti che l'hanno prodotta. E benché lo spirito (oggettivo e soggettivo) necessiti della mediazione della forma per comprendersi, tale forma resta sempre estranea, opposta, inconciliata rispetto alla sua fonte originaria. La mediazione che svolgono le forme sociali e culturali è sì necessaria ad ogni singolo individuo in tutti i processi elementari di socializzazione e integrazione, ma l'afferenza a tali forme diventa sempre più complessa, e vissuta dal singolo in modo sempre più scismatico e schizofrenico. Se è vero il corollario simmeliano per cui l'uomo è un “essere differenziale” (come sostenuto già nel testo *Sulla differenziazione sociale* del 1890), ovvero che si costruisce in funzione di quella intersecazione sempre più fitta e complessa di cerchie sociali e culturali, è vero anche che tale adeguamento può lacerare l'identità del singolo che si perde nella trama fitta di elementi ad esso estranei. Se l'uomo del XXI secolo è il cittadino che mantiene in sé una serie di intrecci funzionali con una serie indefinita di “mondi” (abita in un certo luogo; lavora in un altro; trattiene amicizie a distanza con strumenti tecnologicamente avanzati; viaggia con facilità; interagisce quotidianamente con una serie di istituzioni, enti, imprese, molto spesso dematerializzate ecc.), diventa complesso mantenere viva e distinta la sua identità di individuo. E Simmel insegna che quanto più siamo risucchiati da questi mondi, tanto più sentiremo l'esigenza di rivendicare quell'identità vitale e spirituale che pare esserci sfuggita di mano in uno di questi intrecci.

È necessario, allora, mantenere evidente la doppia struttura della relazione sociale che è immanente e trascendente allo stesso tempo. La relazione sociale parte da istanze vitali, ma si consolida e si colloca in una dimensione altra rispetto a quella dei singoli elementi che ne costituiscono la base. Questo è un elemento che Simmel sviscera nei testi sulla sociologia della religione e in particolare in *Intuizione della vita* (1918). Il testo appena menzionato è

stato visto (ed ancora, talvolta, lo è) da molti sociologi come un contributo che segna il congedo definitivo di Simmel dalla sociologia: l'approdo alla *Lebensphilosophie* fu salutato da molti come un "tradimento" rispetto al programma fondativo della sociologia come scienza autonoma, che Simmel stesso contribuì a implementare e foraggiare; per altri venne percepito come un naturale sbocco teorico della sua produzione intellettuale. Fatto sta che non è possibile, questo è il mio parere, scindere questo testo dal programma sociologico in senso stretto: non passi inosservato il fatto che, sebbene Simmel fosse stato chiamato a ricoprire l'incarico di ordinario a Strasburgo come "filosofo", uno dei testi più significativi nel suo iter sociologico viene prodotto proprio in questi anni (mi riferisco a *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*). Questo testo, che gli esperti simmeliani chiamano *kleine Soziologie* (per distinguerla per dimensioni fisiche e argomentative alla *große Soziologie* del 1908), risente sensibilmente della svolta vitalistica e propone una prospettiva d'analisi sociologica che parte proprio dalla sfera del *Leben*. Non può darsi fenomeno sociale se non all'interno di una relazione vitale, nel senso che quest'ultima si costituisce a partire da quel fondamentale corollario, formulato da Simmel in *Lebensanschauung*: "[...] vita è l'unità, logicamente inafferrabile, di forma e trascendenza".

In questa formula Simmel sintetizza la sua posizione in riferimento non solo al dibattito del primo Novecento sulle correnti filosofiche vitalistiche, ma anche rispetto alla sua proposta teorica di comprensione dei fenomeni sociali e culturali. Non vige più il principio "metafisico" dello scambio puro (il denaro) come funzione sostanziata che domina le logiche socio-culturali moderne: Simmel pare tornare sul percorso inaugurato sul finire del XIX secolo quando pensava alla sociologia come "scienza delle forme sociali" che si generano dall'*interazione* (*Wechselwirkung*) tra individui. La radice fondamentale della relazione sociale – questa è l'aggiunta sostanziale alla sua teoria sociale – è che la vita, intesa originariamente (e in un senso immanente) come flusso, corrente, si dà come unità di forma e trascendenza. Questo vuol dire che non esiste la possibilità di concepire la vita come immediatezza: la vita necessita della mediazione (è relazione essa stessa nella sua dimensione individuale). La mediazione è data da forme con cui la vita ripercorre se stessa e si "ri-conosce". Tale forma è la cifra della trascendenza necessaria che rappresenta l'ordine nuovo della "relazione" sociale e culturale. La relazione è una realtà *sui generis* (sostiene Donati): aggiungo che essa è una formazione oggettiva, ma non oggettuale, nella misura in cui gli individui ne riconoscono gli effetti in quella sfera relazionale che è il sociale, senza che essa sia ridotta a mera struttura.

Non può darsi vita, e quindi vita sociale, senza quella consapevolezza dell'*essere limite* tipica dell'essere umano (ovvero essere un differenziale tra un ordine superiore e uno inferiore, come sosteneva Simmel in *Lebensanschauung*). In altri termini, Simmel sostiene che l'uomo è un "essere differenziale" nella misura in cui coglie le sfumature, i gradi, quel *quantum* di sentimento, azioni, pensieri ecc. – un quantum che non è mai assoluto, ma sempre *relativo*, nel senso di essere "in-relazione-a" una serie di elementi (valori, credenze, abitudini, istituzioni, mezzi, ecc.) che ne costituiscono in ultima istanza il contenuto fondamentale. Tutti questi elementi appena menzionati fungono da motore dell'azione sociale e culturale come se fossero sganciati (spazialmente e temporalmente) dalla vita che li esige e li produce: questa "scomposizione" che pone *al di fuori* e differito (nel tempo e nello spazio) desideri, valori, sentimenti ecc. è tipica della vita che vuole se stessa in forza di qualcosa ad essa estranea (forma). La trascendenza è, allora, l'altro risvolto della medaglia di una configurazione esclusivamente immanentistica della vita: non può darsi vita se non nella forma della relazione con altro da sé, che tuttavia non è mai completamente estraneo, opposto. Questa dimensione trascendente è facilmente riscontrabile in quei fenomeni legati alla sfera religiosa: non si tratta di mera indagine sulla religione, ma sui contenuti vitali che la costituiscono e generano; quella "religiosità" di cui parla Simmel negli scritti sociologici dedicati al tema della religione è un tratto caratteristico della "vita spirituale" dell'essere umano che è naturalmente proiettato in una dimensione altra rispetto al suo *bios*, alla sua corporalità. "Noi abbiamo travalicato – scriveva Simmel in *Lebensanschauung* - , in certe direzioni, il perimetro del nostro essere naturale, vale a dire, l'adeguamento tra la nostra organizzazione complessiva e il nostro mondo rappresentativo".

"La vita in quanto vita esige la forma – scriveva Simmel in *Lebensanschauung* – ed esige più che la forma. La vita è affetta da questa contraddizione: essa può trovare ricetto solo in forme, eppure non può trovare ricetto in forme, per cui oltrepassa ed infrange ogni forma prodotta".

La vita ha bisogno di una forma e la relazione che caratterizza questo bisogno è da assumere come oggetto precipuo della sociologia.

Bibliografia consultata

AA.VV.

- 1958 *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, hrsg. von K.Gassen und M.Landmann, Duncker&Humblot, Berlin.

Accarino, B.

- 2007 *Confini in disordine. Le trasformazioni dello spazio*, Manifestolibri, Roma.

Adorno, T.W.

- 1979 *Note per la letteratura 1968-1969*, Einaudi, Torino.

Agamben, G.

- 2009 *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino

Albert, G.

- 2011 *Moderater Holismus – emergentistische Methodologie einer dritten Soziologie*, in Greve, J. e Schnabel, A. (hrsg. von), *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexen Strukturen*, Frankfurt, Suhrkamp 2011, pp. 252-285.

Alexander, J.

- 1988 *Parsons' "Structure" in American Sociology*, in «Sociological Theory», 6, pp. 96-102.
1993 *"Formal Sociology" is not multidimensional: breaking the code in Parsons' Fragment on Simmel*, in «Teoria sociologica», 1/1, pp. 101-114.

Alexander, J.-Giesen B.

- 1987 *From Reduction to Linkage: the Long View of the Micro-Macro Link*, in *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-44.

Archer, M.

- 1982 *Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action*, in «British Journal of Sociology», 33, pp. 455–83.
1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge; trad.it. *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Franco Angeli, Milano [1997].
2003 *Structure, Culture and the internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge.
2006 *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento.
2007 *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti 1820, Genova.
2009 *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento.
2012 *The Reflexive Imperative in the Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Ardigò, A.
1988 *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari-Roma.
- Aronowitz, S.
1994 *The Simmel Revival: a Challenge for American Social Science*, in «Sociological Quarterly», 35/3, pp. 397-414.
- Aspers, P.
2006 *Markets in Fashion. A Phenomenological Approach*, Routledge, London.
- Aspers P. e Godart, F.
2013 *Sociology of Fashion: Change and Order*, in «Annual Review of Sociology», 39, pp. 171-192.
- Atoji, Y.
1986 *Georg Simmel's religious world*, in «Sociologica», 10/2, pp. 1-39.
- Axelrod, R.
1997 *The complexity of cooperation*, Princeton University Press, Princeton.
- Baecker, D.
2005 *Form und Formen der Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Banfi, A.
1931 *Introduzione*, a G.Simmel, *Rembrandt. L'arte religiosa-creatrice*, Doxa, Roma.
- Barber, B. e Lobel, L.
1952 «*Fashion*» in *Women's clothes and in the American Social System*, in «Social Forces», 31/2, pp. 124-131
- Barnes, J.A.
1954 *Class and Committees in a Norwegian Island Parish*, in «Human Relations», 7, pp. 39-58.
- Barthes, R.
2006 *Il senso della moda. Forme e significato dell'abbigliamento*, Einaudi, Torino.
- Bartos, O. J., e Wehr, P.
2002 *Using conflict theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman, Z.
2000 *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Beck, U.
1986 *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
2008 *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U., Giddens, A. Lash, S.,
1999 *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Aterios, Trieste.

- Becker, O.
1998 *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista*, Guida, Napoli
- Becker, G.S. – Murphy, K.M.
2000 *Social Economics: Market Behavior in a social Environment*, Belknap Press Harvard University, Cambridge.
- Beckermann, A., Flohr, H e Kim, J. (edited by)
1992 *Emergence or Reduction? Essays on the prospects of Non-reductive Physicalism*, De Gruyter, Berlin.
- Benjamin, W.
1921 *Il Capitalismo come religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova [2013].
- Berger, K.
1958 *Erinnerung an Georg Simmel*, in *Buch des Dankes an Georg Simmel*, hrsg. von K. Gassen und M. Landmann, Duncker & Humblot, Berlin.
- Berger, P. – Luckmann, T.
1966 *The social Construction of reality*, Doubleday&co., New York; tr.it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna (1997).
1984 *La volta sacra*, Sugar&Co., Milano.
- Beyer, P.
2006 *Religions in Global Society*, Routledge, New York.
- Bhaskar, R.
1982 *Emergence, Explanation, and Emancipation*, in *Explaining Human Behavior: Consciousness, Human Action and Social Structure*, edited by P.F. Secord, Beverly Hills, Sage, pp. 275–310.
1998 *The possibility of Naturalism*, Routledge, London 1998; trad.it. *La possibilità del naturalismo*, Marietti, Milano (2010).
- Binns, D
1977 *Beyond the sociology of conflict*, St. Martin's, New York
- Blau, P.
1964 *Exchange and Power in Social Life*, New York, Wiley.
1977 *Inequality and Heterogeneity. A primitive Theory of social Structure*, The Free Press, New York.
1977a *A Macrosociological Theory of Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 83, pp. 26-54.
1981 *Introduction: Diverse Views of Social Structure and Their Common Denominator*, in *Continuity in Structural Inquiry*, edited by P.Blau and R. K.Merton. Beverly Hills, California. Sage, p. 1-23.
- Blevgat, M.
1989 *A Simmel Renaissance? Review essay*, in «Acta sociologica», 32/2, pp. 203-209.

- Blumenberg, H.
 1985 *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna.
 1993 *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, in «Aut-Aut», 257, pp. 21-34.
- Blumer, H.
 1969 *Fashion: from class differentiation to collective selection*, in «Sociological Quarterly», 10, pp. 111-135.
- Böhringer, H.
 1989 *Simmels Impressionismus*, in *Disiecta Membra. Studien. Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel, pp.151-155.
- Bollnow, O.F.
 1959 *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin- Göttingen-Heidelberg.
- Bonacker, T. (a cura di)
 2008 *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Bonesio, L.
 2007 *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Bostrom, N
 2005 *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology», 14/1, pp. 1-25.
- Bourdieu, P.
 1979 *La distinction. Critique sociale du judgement*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr.it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna [2001].
 1983 *Ökonomische Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt*, edited by R.Kreckel, Sonderheft 2, Schwartz, Göttingen, pp. 183-198.
 1985 *The social Space and the Genesis of Groups*, in «Theory and Society», 14, pp. 723-744.
 1994 *Raison pratiques. Sur la théorie de l'action*, Édition du Seuil, Paris 1994; tr.it. *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009.
 1997 *Méditations pascaliennes. Éléments pur une philosophie négative*, Seuil, Paris; tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu, P. e Delsault, Y.
 1975 *Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie*, in «Acte de la recherche en sciences sociales», 1, pp. 7-36.
- Breiger, R.L.
 1990 *Social control and social networks: a model from Georg Simmel*, in *Structures of Power and Constraint. Papers in honour of Peter Blau*, Cambridge University Press.
 1995 *Social Structure and the Phenomenology of Attainment*, in «Annual Review of Sociology», 21, pp. 115-136.

- 2010 *Dualities of Culture and Structure: Seeing Through Cultural Holes*, in *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, hrsg. J.Fuhse-S.Mützel, Springer VS, pp. 37-47.
- Bruxton, W.
1998 *From the missing Fragment to the last Manuscript: Reflections on Parsons' Engagement with Simmel*, in «American Sociologist», 29/2, pp. 57-76.
- Bürger, P.
1983 *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Button, R.
2012 *Fate, Experience and Tragedy in Simmel's Dialogue with Modernity*, in «Theory, Culture&Society», 29, 7/8, pp. 53-77.
- Camic, C.
1991 *Introduction: Talcott Parsons before the Structure of Social Action*, in *The early Essays*, Chicago University Press, Chicago IX-XIX.
- Cantò I Milà, N.,
2012 *The legacy of an extinguished Discipline. On intellectual Relationship between Moritz Lazarus and Georg Simmel and influence of the Psychology of nations on the constitution of Sociology*, in «Simmel Studies», XII, pp. 263-280.
- Cavalli, A.
1992 *Simmel e Weber: convergenze e divergenze*, in «Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch», 8/2, pp. 117-131.
- Cipriani, R.
2010 *Religione e sociologia in Simmel*, in *Simmel e la cultura moderna*, Vol. 2 "Interpretare in fenomeni sociali", Morlacchi Editore, Perugia, pp. 29-48
- Clayton, P., Davies, P. (edited by)
2006 *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, edited by P.Clayton and P.Davies, Oxford University Press, Oxford.
- Clayton, P.
2006 *Conceptual Foundations of Emergent Theory*, in *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, edited by P.Clayton and P.Davies, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-34.
- Cloward, R. e Fox-Piven, F.
1971 *Regulating the poor. The functions of Public Welfare*, Tavistock Publications, London.
- Collins, R.
1971 *Functional and Conflict Theories in Educational Stratification*, in «American Sociological Review», 36/6, pp. 1002-1019.
1975 *Conflict Sociology*, Academic Press, New York; tr.it. *Sociologia*, Zanichelli, Bologna (1980).

1987 *Interaction Ritual Chains, Power and Property: the Micro-Macro collection as an empirically based theoretical Problem*, in *The Micro-Macro Link*, cit., pp. 193-206.

Coser, L.

1954 *Toward a Sociology of social Conflict*, Unpublished Ph.D. dissertation, Columbia University.

1989 *Interview with the author* (G.Jaworski 1998) – October 2

1967 *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano.

1971 *Masters of Sociological Thoughts: ideas in historical and social context*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., San Diego; trad.it. *I maestri del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna (1983).

Cotesta, V.

2002 *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma.

Coulter, J.

2001 *Human Practices and the Observability of the "Macro-Social"*, in *The Practice Turn in contemporary Theory*, editetd by K.Knorr Cetina, T.R.Schatzki, E.von Savigny, Routledge, London, pp. 29-41.

Crossley, N.

1996 *Intersubjectivity. The Fabric of social becoming*, SAGE, London.

2010 *Towards relational sociology*, Routledge, London.

D'Andrea, F.

2005 *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, FrancoAngeli, Milano.

D'Anna, V.

1996 *Il denaro e il Terzo regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, CLUEB, Bologna.

2006 *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma.

Dahrendorf, R.

1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Routledge&Kegan Paul, London; tr.it. *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1963.

Dale McLemore, A.

1970 *Simmel's "Stranger": a critique of the concept*, in «The Pacific Sociological Review», vol. 13, n. 2, pp. 86-94.

Davidson, D.

1970 *Mental Events*, in *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford 1980.

Davis, F.

1991 *Herbert Blumer and the study of fashion: a reminiscence and a critique*, in «Symbolic Interaction», 14, pp. 1-21.

1993 *Moda, cultura, identità, linguaggio*, Baskerville, Bologna.

- Davis, M.S.
1973 *Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality*, in «Social Forces», 51/3, pp. 320-329.
- De La Fuente, E.
2008 *The Art of Social Forms and the Social Forms of Art: The Sociology-Aesthetics Nexus in Georg Simmel's Thought*, in «Sociological Theory», 26/4, pp. 344-362.
- Demmers, J.
2012 *Theories of violent conflict: An introduction*, Routledge, Abingdon.
- Dennett, D.
1991 *Consciousness explained*, Penguin Books, London.
2003 *Freedom evolves*, Penguin Books, London.
- Di Francesco, M.
2007 *Le varietà dell'emergentismo*, in *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano.
- Di Maggio, P.
1997 *Culture and cognition*, in «Annual Review of Sociology», 23/1, pp. 263-287.
- Donati, P.
1983 *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano.
1988 *Tra «Gemeinschaft» e «Gesellschaft»: le reti informali nella società contemporanea*, in «Annali di Sociologia», 4/1988, n. 1, pp. 225-248.
1992 *La famiglia come relazione sociale*, FrancoAngeli, Milano.
1993 *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari-Roma.
1996 *I beni relazionali del terzo settore*, in «Impresa Sociale», 29, pp. 19-23.
1998 *Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna*, in «Rivista teologica di Lugano», 1, pp. 9-25.
2001 *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderno*, Bollati-Boringhieri, Torino.
2006 *L'analisi relazionale: regole, quadro metodologico, esempi*, in P. Donati (a cura di), *Sociologia. Un'introduzione allo studio della società*, CEDAM, Padova.
2008 *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari.
2009 *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano [1991].
2009a *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, in «Studi di Sociologia», 47/1, pp. 3-31.
2009 *Teoria relazionale della società: i concetti base*, Franco Angeli, Milano [1991].
2010 *Relational Sociology. A new paradigm for the social sciences*, Routledge, London.
2010a *La matrice teologica della società*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli.
2010b *La società come relazione: i fenomeni sociali e la loro conoscenza sociologica*, in *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, CEDAM, Padova, pp. 1-61.
2011 *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna.
2011b *Critical Realism, as viewed by Relational Sociology*, in *Sociological Realism*, edited by A. Maccarini, E. Morandi, R. Prandini, Routledge, Oxon, pp. 122-144.
2013 *Sociologia relazionale*, Editrice LaScuola, Brescia.
2013 *Birth and development of the relational theory of society: a journey looking for a deep "relational sociology"*, on-line resource

- 2014 *Relational sociology, critical realism and social morphogenesis*, in «Sociologia e Politiche sociali», 17/1, pp. 9-26.
- 2014a *Transcending Modernity: The Quest for a Relational Society*, CESIS - Department of Sociology and Business Law, University of Bologna, Bologna (e-book open access).
- 2015 *Manifesto for a critical realist relational sociology*, in «International Revue of Sociology», 25/1, pp. 86-109.

Donati, P. e Colozzi, I. (a cura di)

- 2002 *La cultura civile in Italia: tra Stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna.
- 2005 *La sussidiarietà: che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma.
- 2006 *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna.

Donati, P. e Solci, R.

- 2011 *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino.

Driedger, L. e Peters, J.

- 1977 *Identity and social distance: Towards understanding Simmel's "The Stranger"*, in «Canadian Review of Sociology», 14/2, pp. 158-173.

Durkheim, È

- 2008 *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895; tr.it. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Einaudi, Torino.

Elias, N.

- 1965 *The established and the outsiders*, SAGE, London.

Edwards, T.

- 2012 *La moda: concetti, pratiche e politiche*, Einaudi, Torino.

El-Hani, C.N., Pereira, A.

- 2000 *Higher-level Descriptions: Why Should We Preserve Them?* in P.Bøgh Andersen, C.Emmeche, N.O.Finnemann and P.V.Christiansen (eds.), *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Aarhus University Press, Aarhus, pp. 118-42.

Elder-Vass, D.

- 2005 *The Emergence of social Structure and the Question of Naturalism*, Paper for BSA annual conference, York, 21-23 March 2005, pp. 1-24.
- 2007 *Social Structure and social Relations*, in «Journal for the Theory of social Behaviour», 34, pp. 463-477.
- 2008 *Searching for Realism, structure and agency in Action Network Theory*, in «The British Journal of Sociology», 59/3, pp. 455-473.

Emirbayer, M.

- 1997 *Manifesto for a relational sociology*, in «American Journal of Sociology», 103/2, pp. 281-317.

Emirbayer, M. e Goodwin, J.

- 1994 *Network analysis, culture, and the problem of agency*, in «The American Journal of Sociology», 99/6, pp. 1411-1454.
- Emirbayer M., Mische A.,
 1998 *What is agency?*, in «The American Journal of Sociology», vol 103/ 4, pp. 962-1023.
- Entwistle, J.
 2002 *The Aesthetic Economy: the Production of Value in the Field of Fashion Modelling*, in «Journal of Consumer Culture», 2/3, pp. 317-340.
 2009 *The Aesthetic Economy of Fashion: Markets and Value in Clothing and Modelling (Dress, Body, Culture)*, Berg, Oxford.
- Entwistle, J. e Rocamora, A.
 2006 *The field of Fashion materialized. A study of London Fashion week*, in «Sociology», 40/4, pp. 735-751.
- Erner, G
 2006 *Victimes de la mode? Comment on la crée, pourquoi on la suit*, LaDécouverte, Paris.
- Erickson, B.
 1996 *Culture, Class and Connections*, in «American Journal of Sociology», 102, pp. 217-251.
- Erikson, E.
 2013 *Formalist and Relationalist Theory in Social Network Analysis*, in «Sociological Theory», 31/3, pp. 219-242.
- Esser, H.
 1996 *Soziologie. Allgemeine Grundlegungen*, Campus, Frankfurt.
- Ewald, F.
 1986 *L'Etat Providence*, Grasset, Paris.
- Federici, M.C. e D'Andrea, F. (a cura di)
 2005 *Lo sguardo obliquo: dettagli e totalità nel pensiero di Georg Simmel*; Morlacchi, Perugia.
- Fellmann, F.
 1993 *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rohwolt, Hamburg
- Ferrara, A.
 1998 *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano.
- Finnane, A.
 2007 *Changing clothes in China: Fashion, History, Nation*, Columbia University Press, New York.

- Fitzi, G.
 2002 *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UVK, Konstanz.
 2006 *Espressionismo e post-espressionismo nella diagnosi della modernità*, in *Georg Simmel e l'estetica*, Mimesis, Milano.
- 2011 *Der gesellschaftliche Aufbau der Person. Simmels Beitrag zu einer soziologischen Anthropologie*, in Nico Lüdtke/ Hironori Matsuzaki (Hg.), *Akteur - Individuum - Subjekt: Fragen zu 'Personalität' und 'Sozialität'*, Wiesbaden:VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 351-368.
 2012 *Die Geburt der Lebensphilosophie aus dem Geist der Konfliktsoziologie*, in «Simmel Studies», Jahreshft 2010, erscheint Dez. 2012.
 2012a *La crise de la culture face au multiculturalisme*, in (Fitzi, G; Thouard, D.). *Réciprocités sociales. Lectures de Simmel. Special Issue* «Sociologie et Société», 44/2, pp. 121-142.
 2012b *A "Transnormative" View of Society Building. Simmel's Sociological Epistemology and Philosophical Anthropology of Complex Societies*, in «Theory, Culture and Society», London.
- Fodor, J.
 1975 *The Language of Thought*, Thomas Crowell, New York.
- Freeman, L.C.
 2004 *The Development of social network analysis*, Empirical Press, Vancouver.
- Freund, J.
 1981 *Introduction à Georg Simmel*, in «Sociologie et épistémologie», PUF, Paris, pp. 7-78.
- Friedland R. – Mohr, J.
 2004 *The cultural Turn in American Sociology*, in *Matters of Culture: cultural Sociology in practice*, Cambridge University Press, New York, pp. 1-70.
- Friedrichs, J., Kecskes, R. e Wolf, C.
 2002 *Struktur und soziale Wandel einer Kleinstadt. Euskirchen 1952-2002*, Leske+Budrich, Hopladen.
- Frischeisen-Köhler, M.
 1920 *Georg Simmel*, in «Kantstudien», 24, pp. 572-596.
- Frisby, D.,
 1981 *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London.
 1984 *Georg Simmel and social Psychology*, in «Journal of the History of the behavioral Sciences», XX, pp. 107-127
 1984a *Georg Simmel*, Chichester, Horwood.
 1989 *The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation. Paper presented to the Culture Section at the American Sociological Association Annual Meeting*, San Francisco, August 1989.

- 1994 *Georg Simmel Critical Assessments*, edited by D.Frisby, Routledge, London.
- 2000 *Georg Simmel in Wien: Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende*, hrsg. von D.Frisby, WUV-Universitätsverlag, Wien 2000

Fuhse, J.

- 2002 *Kann ich dir vertrauen? Strukturbildung in dyadischen Sozialbeziehungen*, in «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft», 31, pp. 413-426.
- 2008 *Gibt es eine phänomenologische Netzwerktheorie? Geschichte, Netzwerk und Identität*, in «Soziale Welt», 59, pp. 31-52.
- 2009 *The meaning structure of social analysis*, in «Sociological Theory», 27, pp. 51-73.
- 2009a *Die kommunikative Konstruktion von Akteuren in Netzwerken*, in «Soziale Systeme», 15, pp. 288-316.
- 2010 *Zu einer relationalen Ungleichheitssoziologie in Relationale Soziologie. Zur kulturelle Wende der Netzwerkforschung*, edited by S.Mützel e J.Fuhse, Verlag für Sozialwissenschaften - Springer, Wiesbaden, pp. 179-206.
- 2013 *Social Relationships between Communication, Network Structure, and Culture*, in *Applying Relational Sociology. Relations, Networks, and Society*, edited by F.Dépelteau and C.Powell, Palgrave Macmillan.
- 2014 *Theorizing social Networks: the Relational Sociology of and around Harrison White*, in «International Review of Sociology» (Special Issue «The Challenges of Relational Sociology»), *forthcoming*.
- 2014a *Kulturelle Differenz und Kommunikation in Netzwerken in Neue Impulse für die soziologische Kommunikationstheorie*, edited by T.Malsch and M.Schmitt, VS, Wiesbaden, pp. 91-120.

Fuhse, J e Mützel, S. (eds.)

- 2010 *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, VS Springer Verlag, Wiesbaden.

Fukujama, F.

- 2002 *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus, and Giroux, New York.

Gassen K e Landmann, M.

- 1958 *Buch des Dankes an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker&Humblot, Berlin.

Giddens, A.

- 1990 *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge; tr.it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna.

Gillett, C.

- 2003 *The Metaphysics of Realization, Multiple Realization and the Special Sciences*, in «Journal of Philosophy», 100, pp. 591-603.

Giusti, N.

- 2009 *Introduzione allo studio della moda*, Il Mulino, Bologna

Glenna, L.

- 1996 *Rationality, habitus, and agricultural landscapes: Ethnographic case studies in landscape sociology*, in «Agriculture and Human Values», 13/4, pp. 21-38.
- Godart, F.
2012 *Unveiling Fashion: Business, Culture, and Identity in the most Glamorous Industry*, Palgrave Macmillan, New York.
- Goffman, E.
1961 *Encounters: two studies in the sociology of interactions*, Bobbs-Merrill, Indianapolis; tr.it. *Espressione e identità. Giochi, ruoli e teatralità*, Il Mulino, Bologna 2003.
1963 *Behavior in public Places: notes on the social Organization of Gatherings*, The Free Press, New York; tr.it. *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Torino 1971.
- Gorsen, R.
1966 *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms*, Bouvier, Bonn.
- Gould, R.
1995 *Insurgent Identities*, Chicago University Press.
- Grandi, R.
1995 *L'efficacia normativa del sistema moda nel postmoderno*, in *Moda, regole e rappresentazioni. Il cambiamento, il sistema, la comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 54-81.
- Greider, T. e Garkovich, L.
1994 *Landscapes: the social construction of nature and the environment*, in «Rural Sociology», 59/1, pp. 1-24.
- Greve, J. e Schnabel, A. (hrsg. von)
2011 *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexen Strukturen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Griswold, W.
1986 *Renaissance Revivals: city comedy and revenge tragedy in the London Theatre 1576-1980*, University of Chicago Press.
2005 *Sociologia della cultura*, Il Mulino, Bologna.
- Großheim, M.
1991 *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bouvier, Bonn.
- Habermas, J.
1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, Prefazione alla prima edizione, 2 voll., Il Mulino, Bologna.
1991 *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt; tr.it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari (1993).
1996 *Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays*, in «Critical Inquiry», 22/3, pp. 403-414.
- Hamilton, P.

- 1983 *Talcott Parsons*, Tavistock Publications, London-New York; tr.it. *Talcott Parsons*, Il Mulino, Bologna (1989).
- Härpfer, C.
2014 *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland. Eine netzwerksoziologische Studie*, Springer VS.
- Harris, J.
2007 *Enhancing Evolution: the Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press.
- Hebdige, D.
1979 *Subculture: the meaning of style*, Routledge, London.
- Heinz, B.
2004 *Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 56/1, 2004, pp. 1-31.
- Helle, J.C.
1988 *Epistemologia ed evoluzionismo in Georg Simmel*, in «Idee», 7/8, pp. 25-40.
- Heller, S-G.
2007 *Fashion in Medieval France*, Brewer, Cambridge.
- Hollstein, B.
2008 *Strukturen, Akteuren, Wechselwirkungen. Georg Simmel: Beiträge zur Netzwerk Forschung*, in *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie: ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Homans, G.C.
1958 *Social Behavior as Exchange*, in «American Journal of Sociology», 63/6, pp. 597-606.
1961 *Social Behavior: its elementary forms*, Brace&World, New York; tr.it. *Le forme elementari del comportamento sociale*, FrancoAngeli, Milano 1975.
- Horkheimer, M.
1937 *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 2/VI, pp. 245-294; tr.it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, introduzione e cura di E.Donaggio, Einaudi, Torino (2005).
1985 *Gesammelte Schriften: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Bd. 7, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer Verlag..
1987 *Gesammelte Schriften: Dialektik der Aufklärung. Schriften 1940-1950*, Bd. 5, hrsg. von G.Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer Verlag..
1991 *Gesammelte Schriften: Zur Kritik der instrumentelle Vernunft. Notizen 1949-1969*, Bd. 6, hrsg. von A.Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer Verlag..
- Hradil, S.
1992 *Alte Begriffe und neue Strukturen. Die Milieu-Subkultur und Lebensstilforschung der 80er Jahre*, in *Zwischen Bewusstsein und Sein*, Leske+Budrich, Opladen.

Hübner-Funk, S.

1976 *Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel*, in *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Klostermann, Frankfurt, pp. 44-70.

1984 *Die ästhetische Konstituierung gesellschaftlicher Erkenntnis am Beispiel der Philosophie des Geldes in Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, pp.183-201.

Hughes, J.

2004 *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press, Cambridge.

Irigaray, L.

1994 *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino.

Jacobs, M.D. e Spillman, L.

2005 *Cultural Sociology and sociological Publics*, in «Poetics», 33/1, pp. 1-14.

Jaworski, G.

1990 *Simmel's contribution to Parsons Action Theory and its Fate*, in «Boston Studies in the Philosophy and History of Science », 119, pp. 109-130.

1997 *Georg Simmel and the American Prospect*, State University of New York Press, Albany.

1998 *Contested Canon: Simmel Scholarship at Columbia and the New School*, in «American Sociologist», 29/2, pp. 4-16.

Jazbinsek, D.

2003 *The Metropolis and the Mental Life of Georg Simmel on the History of an Antipathy*, in «Journal of Urban History», 30/1, pp. 102-125.

Joas, H. e Knöbl, W.

2011 *Conflict sociology and conflict theory*, in *Social Theory: Twenty introductory lectures*, edited by Hans Joas and Wolfgang Knöbl, , Cambridge University Press, Cambridge, pp. 174–198.

Judge, P.

2012 *Foundation of Classical Sociological Theory. Functionalism, Conflict and Action*, Pearson, Dorling Kindersley.

Junge, M. e Kron, T. (eds)

2014 *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, VS Springer, Wiesbaden (Terza edizione).

Kaern, M., Phillips, B.S. e Cohen, R.S. (a cura di)

1990 *Georg Simmel and contemporary Sociology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Kaiser, S.

2012 *Fashion and cultural studies*, Berg, New York.

Kaiser, S.B., Nagasawa R. e Hutton, S.S.

- 1991 *Fashion, Postmodernity and Personal Appearance: a symbolic interactionist Formulation*, in «Symbolic Interaction», 14/2, pp. 165-185.
- Kant, I.
1999 *Critica della ragion pura*, a cura di G.Colli, Adelphi, Milano.
- Katz, E. e Lazarsfeld, P.F.
1955 *Personal Influence: the part played by people in the flow of Mass-Communications*, The Free Press, Glencoe; tr.it. *L'influenza personale nelle comunicazioni di massa*, Eri, Torino 1968.
- Kawamura, Y.
2004 *The Japanese Revolution in Paris Fashion*, Berg, New York-Oxford.
2005 *Fashion-ology. An introduction to fashion studies*, Berg, Oxford.
2011 *Doing research in fashion and dress: an introduction to qualitative methods*, Berg, Oxford.
2012 *Fashioning Japanese Subcultures*, Berg, New York.
- Keith Sawyer, R.
2001 *Emergence in Sociology: contemporary philosophy of mind and some implications for sociological Theory*, in «American Journal of Sociology», 107/3, pp. 531-585.
- Kim, J.
1992 *Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 52, pp. 1-26.
1993 *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
1999 *Making Sense of Emergence*, in «Philosophical Studies», n. 95, pp. 3-36.
- Kistler, M.
2006 *New Perspective on Reduction and Emergence in Physics, Biology and Psychology*, in «Synthese», 3, 151, pp. 311-312.
- Köhnke, K.
1996 *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Koppetsch, C. e Burkhart, G.
1999 *Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechtnormen in Milieuvvergleich*, UVK, Konstanz.
- Kosler, S.
2011 *Konflikttheorien von Karl Marx und Georg Simmel im Vergleich*, Grin Verlag.
- Knavels, W.
1920 *Simmels Religionstheorie. Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart*, Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Knorr Cetina, K.
1981 *The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: towards a Reconstruction of social Theory and Methodology*, in *Advances in social Theory and Methodology*, edited by K.Knorr Cetina and A.V.Cicourel, Routledge, London.

- Knox, H., Harvey, P M., Savage, M.
 2006 *Social networks and the study of relations: networks as method, metaphor and form*, in «Economy and Society», 35(1), pp. 113-140.
- Laclau, E. e Mouffe, C.
 1985 *Hegemony and socialist Strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso (New Left), London.
- Landmann, M.
 1968 *Einleitung* in G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 7-29.
- Lash, S.
 1993 *Pierre Bourdieu: cultural Economy and social Change*, in *Bourdieu. Critical Perspective*, edited by C.Calhoun, E.Puma and M.Postone, Polity, Cambridge, pp. 193-211.
 2005 *Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age*, in «Theory, Culture & Society», 22/3, pp. 1-23.
- Lee, M. e Silver, D.
 2012 *Simmel's Law of the Individual and the Ethics of the Relational Self*, in «Theory, Culture&Society», 29, 7/8, pp. 124-145.
- Levine, D.
 1957 *Simmel and Parsons: two approaches to the Study of Society*, PhD Dissertation, University of Chicago.
 1971 *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago.
 1972 *Introduction*, in M.Weber, *Georg Simmel as sociologist*, in «Social Research», 39, pp. 155-163.
 1984 *Ambivalente Begegnungen: »Negationen« Simmels durch Durkheim, Weber, Lukàcs, Park und Parsons*, in *Georg Simmel und die Moderne*, hrsg. von H.J.-Dahme-O.Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 318-387.
 1985 *The Flight from Ambiguity: essays in social and cultural Theory*, University of Chicago Press
 1989 *Simmel as a Resource for Sociological Metatheory*, in «Sociological Theory», 7/2, pp. 161-174.
 1989a *Parsons' Structure (And Simmel) Revisited*, in «Sociological Theory», 7/1, pp. 110-117
 1991 *Simmel and Parsons reconsidered*, in «The American Journal of Sociology», 96, pp. 1097-1116.
 1993 *Further Comments regarding Parsons' Chapter on Simmel and Tönnies*, in «Teoria sociologica», 1/2, pp. 360-374.
 1997 *Simmel reappraised*, in *Reclaiming sociological Classics*, eds. C.Camic, Blackwell, London.
 2010 *Introduction*, in G.Simmel, *The View of Life*, Chicago University Press, Chicago.
 2012 *Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing 'Kant' and 'Goethe' in Simmel's Work*, in «Theory, Culture&Society», 29,7/8, pp. 26-52.

Lichtblau, K.

1991 *Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology*, in «Theory, Culture & Society», 8, pp. 33-62.

1997 *Georg Simmel*, Campus, Frankfurt-New York.

Lidz, V.

1981 *Conception of Value-Relevance and the Theory of Action*, in «Sociological Inquiry», 51.

Liebersohn, H.

1988 *Fate and Utopia in German Sociology 1870–1923*, MIT Press, Cambridge.

Lizardo, O.

2006 *How cultural tastes shape personal networks*, in «American Sociological Review», 71, pp. 778-807.

Lukács, G.

1996 *Georg Simmel*, in G.Simmel, *La moda*, SE, Milano, pp. 61-69.

Luhmann, N.

1976 *Generalized Media and the Problem of Contingency*, in *Explorations in general theory in social science. Essays in honor of Talcott Parsons*, eds. J.J.Loubser, R.C.Baum, A.Effrat e V.M.Lidz, The Free Press, New York, pp. 507-532.

1981 *Wie ist soziale Ordnung möglich?* in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2. Bde., Suhrkamp, Frankfurt.

1982 *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York.

1984 *Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System*, in «Zeitschrift für Soziologie», 13/4, pp. 308-327

1985 *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr.it. *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari.

1990 *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; tr.it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

Maccarini, A.

2008 *Verso una nuova sociologia europea. L'approccio morfogenetico tra analisi sociale e grande teoria*, in *Realismo sociologico. La natura non ama nascondersi*, a cura di A.Maccarini, E.Morandi, R.Prandini, Marietti, Milano 2008.

Maccarini, A., Morandi E., Prandini, R.

2008 *Realismo sociologico. La natura non ama nascondersi*, a cura di A.Maccarini, E.Morandi, R.Prandini, Marietti, Milano.

Machart, O.

2007 *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgh University Press.

Maffesoli, M.

1996 *The Contemplation of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Magnano San Lio, G.

2005 *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant a Dilthey*, Rubbettino, Catanzaro.

Mannheim, K.

2012 *Soul and Culture* [1917], in «Theory, Culture&Society», 29, 7/8, pp. 286-301.

Marin, A. e Wellman, B.

2011 *Social Network Analysis: an introduction*, in *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*, edited by J.Scott e J.Carrington, SAGE, London, pp. 11-24.

Martelli, S.

1990 *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

1991 *La forma pura – Religiosità e relazioni sociali in Georg Simmel*, in Ampola, M. e Martelli, S. (a cura di), *Questioni e metodi in sociologia della religione*, Tacchi editore, Pisa, pp. 29-83.

Martin, J.L.

2009 *Social Structures*, Princeton University Press.

Martinelli, M.

2014 *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, Il Melangolo, Genova.

Merton, R. K.

1976 *Sociological Ambivalence and Other Essays* [1963], Free Press, New York.

Meschiari, A.

1996 *Moritz Lazarus e Georg Simmel*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, Gen.-Apr., pp. 52-82.

1997 *Moritz Lazarus and Georg Simmel*, in «Simmel Newsletter», VII, Bielefeld, pp. 11-16.

Meyer, T.

2001 *Das Konzept der Lebensstile in der Sozialstrukturforschung – eine kritische Bilanz*, in «Soziale Welt», 52, pp. 255-272.

Meyersohn, R. e Katz, E.

1957 *Notes on a natural History of Fads*, in «The American Journal of Sociology», 62/6, pp. 594-601.

Mieg, H. – Sundsboe, A. – Bieniok, M.,

2011 *Georg Simmel und die aktuelle Stadtforschung. Interdisziplinäre Betrachtungen zu Dichte, Diversität und Dynamik der Großstadt*, Vs Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

Mills, C.W.

1956 *The Power élite*, New York, Oxford University Press; tr.it. *L'élite del potere*, Feltrinelli, Milano 1959.

Mische, A.

- 2003 *Cross-talk in movements: reconceiving the culture-network link*, in *Social movements and network*, edited by M.Diani and D.McAdam, Oxford University Press, pp. 258-280.
- 2011 *Relational Sociology, Culture, and Agency*, in *The Sage Handbook of Social Network Analysis*, John Scott and Peter Carrington (eds.), Sage Publications, London.
- Mische, A. e White, H.
 1998 *Between Conversation and Situation: public switching dynamics across network domains*, in «Social Research», 65, pp. 695-724.
- Mohr, J.
 2000 *Introduction: Structures, Institutions and cultural Analysis*, in «Poetics», 27, pp. 57-68.
- Monceri, F.
 1999 *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, Edizioni ETS, Pisa.
- Mongardini, C.
 1995 *L'Idée de Société chez Georg Simmel et Norbert Elias*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», 99, pp. 265-278.
- Monneyron, F.
 2008 *Sociologia della moda*, Laterza, Roma.
- Mora, E.
 2006 *Collective Production of Creativity in Italian Fashion System*, in «Poetics», 34, pp. 334-353.
- Mouffe, C.
 2000 *Deliberative democracy and Agonistic Pluralism*, in «Reihe Politikwissenschaft», 72, Institut für Höhere Studien (IHS), Wien.
 2005 *On the Political*, Routledge, New York.
- Müller, H.
 1960 *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*, Duncker&Humblot, Berlin.
- Mützel, S.
 2002 *Making meaning of the move of the German capital: Networks, logics, and the emergence of capital city journalism*, Ann Arbor, UMI.
 2007 *Marktkonstitution durch narrativen Wettbewerb*, in «Berliner Journal für Soziologie», 17, 4, pp. 451-464;
 2009a *Geschichten als Signale: Zur diskursiven Konstruktion von Märkten*, in *Diskurs und Ökonomie: Diskursanalytische Perspektiven auf Märkte und Organisationen*, edited by R.Diaz-Bone und G.Krell, VS Verlag, Wiesbaden, pp. 225-244.
 2009 *Networks as Culturally Constituted Processes. A Comparison of Relational Sociology and Actor-network Theory*, in «Current Sociology», 56/3, pp. 871-887.
- Nagel, A.

- 2012 *Measuring the relational: how to collect data in religious network*, in «Annual Review of the Sociology of Religion», 3, pp. 181-206.
- Nagel, E.
1961 *The Structure of Science. Problems in the Logic of scientific Explanation*, New York, Brace&World; trad. it. *La struttura della scienza: problemi di logica nella spiegazione scientifica*, Milano, Feltrinelli 1968.
- Neckel, S.
2000 *Die Macht der Unterscheidung*, Campus, Frankfurt.
- Nedelmann, B.
1988 »Psychologismus« oder Soziologie der Emotionen? Max Weber Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in *Simmel und die frühen Soziologien. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, hrsg. von O.Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 11-35.
1991 *Individualization, Exaggeration and Paralysation: Simmel's Three Problems of Culture*, in «Theory, Culture and Society», 8/3, pp. 169-193.
1992 *L'ambivalenza e il principio di socializzazione*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXXIII (2), pp. 233-253.
- Nietzsche, F.
2012 *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.
- Nisbet, R.
1968 *Tradition and Revolt*, Random House, New York.
- O'Connor, T.
1994 *Emergent Properties*, in «American Philosophical Quarterly», 31/2, pp. 91-104.
- Otte, G.
2008 *Sozialstrukturanalysen mit Lebensstilen*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Pachucki, M.A. – Breiger, R.
2010 *Cultural Holes: beyond relationality in social Networks and Culture*, in «Annual Review of Sociology», 36, pp. 205-224.
- Pannwitz, R.
1958 *Erinnerung an Georg Simmel*, in *Buch des Dankes an Georg Simmel*, hrsg. von K. Gassen und M. Landmann, Duncker & Humblot, Berlin.
- Park, R.
1999 *La città: suggerimenti per la ricerca sul comportamento umano nell'ambiente urbano* [1915], in *Società e metropoli. La scuola di Chicago*, a cura di R.Rauty, Donzelli, Roma, pp. 3-17.
- Park, R. e Burgess, E.W.
1999 *Il processo di assimilazione* [1921], in *Società e metropoli. La scuola di Chicago*, a cura di R.Rauty, Donzelli, Roma, pp. 38-60.

Parsons, T.

- 1932 *Economics and Sociology: Marshall in Relation to the Thought of his Time*, «Quarterly Journal of Economics», 46, pp. 316-347.
- 1934 *Some reflections on The nature and significance of Economics*, in «Quarterly Journal of Economics», 48, pp. 511-545.
- 1935 *The place of ultimative values in sociological Theory*, in «International Journal of Ethics», 45, pp. 282-316.
- 1937 *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, Boston; tr.it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna (1962).
- 1951 *The Social System*, The Free Press, Glencoe; tr.it. *Il sistema sociale*, Ed. Comunità, Milano (1965).
- 1951a *Toward a general Theory of action*, edited by T.Parsons and E.Shils, Harvard University Press (1962, quinta edizione).
- 1953 *Working Papers in the Theory of Action*, (with R.Bales and E.Shils) The Free Press, New York.
- 1956 *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, The Free Press, Glencoe; tr.it. *Economia e società*, FrancoAngeli, Milano (1970).
- 1962 *The Structure of social Action*, McGraw Hill, New York 1937; tr.it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1962.
- 1978 *Letter to David Frisby (17 May)*, Parsons Paper, Harvard Archives (HUG-FP) 42.8.8, box 5.
- 1993 *Georg Simmel and Ferdinand Tönnies: Social Relationships and the Elements of Action*, in «Teoria sociologica», 1/1, pp. 45-71; ora in *Parsons' The structure of social Action and the contemporary debate*, edited by G.Pollini and G.Sciortino, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 71-92.
- 1998 *Simmel and the methodological Problems of Formal Sociology*, in «American Sociologist», 29/2, pp. 31-50.

Paulsen, F.

- 1886 *Gründe und Ursachen des Pessimismus*, in «Deutsche Rundschau», Bd. 48, Berlin, pp. 360-381.

Péretz, H.

- 1992 *Le vendeur, la vendeuse et leur cliente. Ethnographie du prêt-à-porter de luxe*, in «Revue française de Sociologie», 33/1, pp. 49-72.

Podoksik, E.

- 2012 *In Search of Unity: Georg Simmel on Italian Cities as Works of Art*, in «Theory, Culture&Society», 29, 7/8, pp. 101-123.

Poggi, G.

- 1998 *Denaro e modernità. La "Filosofia del denaro" di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Portioli, C. e Fitzi, G. (a cura di)

- 2006 *Georg Simmel e l'estetica*, Mimesis, Milano.

Postrel, V.

- 2004 *The Substance of Style: How the Rise of Aesthetic Value is Remaking Commerce, Culture, and Consciousness*, HarperCollins, New York.

- Powell, C. e Dépelteau, F.
 2013 *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Palgrave Macmillan, Houndmills-Basingstoke.
 2013a *Applying Relational Sociology. Relations, Networks, and Society*, Palgrave Macmillan, Houndmills- Basingstoke.
- Prandini, R.
 1998 *Talcott Parsons: la cultura della società*, Mondadori, Milano.
 2008 *Il realismo trascendentale e il naturalismo critico di Roy Bhaskar: il ritorno dell'ontologia della ricerca*, in *Realismo sociologico. La natura non ama nascondersi*, a cura di A.Maccarini, E.Morandi, R.Prandini, Marietti, Milano.
- Putnam, H.
 1967 *Psychological Predicates*, in *Art, Mind, and Religion*. ed. by W.H.Capitan and D.D.Merrill University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
 1988 *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.
- Rammstedt, O.
 1988 *Georg Simmel und die frühen Soziologen*, (eds.) Suhrkamp, Frankfurt.
 1991 *On Simmel's Aesthetics: Argumentation in the journal "Jugend" 1897-1907*, in «Theory, Culture and Society», SAGE, Newbury Park and New Delhi, London, 8, p. 124-144.
 2010 *La cosiddetta Große Soziologie di Georg Simmel*, in *Simmel e la cultura moderna*, vol I. "La teoria sociologica di Georg Simmel", Morlacchi, Perugia, pp. 5-28.
- Rawls, A.
 1989 *Simmel, Parsons and the Interaction Order*, in «Sociological Theory», 7/1, pp. 124-129.
- Rickert, H.
 1910 *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen
- Roberts, D.
 1996 *Georg Simmel's Philosophy of Money. Reflexions on the relation between Philosophy and History*, in «Thesis Eleven», 44 ,MIT, pp. 12-27.
- Robinson, J.
 2013 *The urban now: Theorizing cities beyond the new*, in «European Journal of Cultural Studies», 16/6, pp. 659–677.
- Rol, C.
 2006 *"Sur la Psychologie sociale de l'Hostilité" ou la dernière apparition de Georg Simmel sul la scène sociologique française*, in «L'Année sociologique», 56/1, pp. 137-176.
- Rössel, J.
 2005 *Plurale Sozialstrukturanalyse*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Roy, A.

2009 *The 21st-Century Metropolis: New Geographies of Theory*, in «Regional Studies», 43(6), pp. 819–830.

Ruggieri, D.

2006 (si veda) G.Simmel, *Sul pessimismo*, Armando, Roma 2006.

2006a *Georg Simmel and the Question of Pessimism. A socio-philosophical Analysis between "Wertfrage" and "Lebensphilosophie"*, in «Simmel Studies», 16/2; pp. 161-181.

2008 *Die Gesellschaft ist »meine Vorstellung«*. Prolegomena to Simmel's nominalist social Philosophy, in «Simmel Studies», 18/1, pp. 169-186.

2010 *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel*, PensaMultimedia, Lecce.

2012 *Emergenza e relazione. Implicazioni e osservazioni teoriche del paradigma relazionale-emergentista*, Paper presented in the Vth Seminar of Relational Sociology - Università di Bologna "Identità e relazione. Contributi teorici ed empirici di sociologia relazionale", Forlì, 21-22 settembre 2012.

2014 *La categoria sociologica della relazione in Georg Simmel*, in «Quaderni di Teoria sociale», 1/2014, pp. 51-70.

Rytina, S. e Morgan D.,

1982 *The Arithmetic of Social Relations: the Interplay of Category and Network*, in «American Journal of Sociology», 88, pp. 88-113.

Sandel, M.

2007 *The case against perfection. Ethics in the Age of genetic Engineering*, Harvard University Press.

Sawyer, R.K.

2001 *Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory*, in «American Journal of Sociology», 107/ 3, pp. 551-585

Scaglia, A.

2010 *Max Weber e Georg Simmel: due diverse vie alla comprensione della modernità*, in *Simmel e la cultura moderna*, Vol. 2, Morlacchi, Perugia, pp. 1-24.

Schutz, A.

1944 *The stranger: An essay in social psychology*, in «The American Journal of Sociology», 49 (6), pp. 499-507.

1979 *Saggi sociologici*, UTET, Torino.

Scott, J.

1991 *Social Network Analysis*, SAGE Publications, London.

Searle, J.

1992 *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MIT Press.

Schimank, U.

1988 *Gesellschaftliche Teilsysteme als Akteurfiktionen*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 40, pp. 619-639.

Schnabel, E.

1976 *Georg Simmel*, in *Klassiker des soziologischen Denkens*, hrsg. von D.Käsler, vol. I, Beck, München, pp. 267-311.

Shapiro, L.

2000 *Multiple Realizations*, in «Journal of Philosophy», 97, pp. 635-654.

Shils, E.

1998 *Comments on Parsons' "Simmel and the methodological Problems of Formal Sociology"*, in «American Sociologist», 29/2, pp. 51-56.

Škorić, M., Kišjuhas, A. e Škorić, J.

2013 *"Excursus on the Stranger" in the Context of Simmel's Sociology of Space*, in «Sociología», 45/6, pp. 589-602.

Silver, D. – O'Neill, K.

2014 *The significance of religious imagery in The Philosophy of Money: Money and the transcendent character of life*, in «European Journal of Social Theory», Vol. 17/4, pp. 389-406.

Simmel, G.

1895 *The Problem of Sociology*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», (6), n. 3, pp. 412-423.

1938 *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano.

1957 *Brücke und Tur*, Kohler Verlag, Stuttgart.

1970 *Saggi di estetica*, Liviana, Padova.

1972 *L'essenza del comprendere storico*, in *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino.

1973 *Metropolis*, Officina, Roma.

1976 *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano.

1976a *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.

1977 *Vom Wesen des historischen Verstehen* (1918), in *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt 2000, pp. 151-179; trad.it. *L'essenza del comprendere storico*, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P.Rossi, UTET, Torino, pp. 511-537.

1983 *Die Grundfragen der Soziologie* (1917), in *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt 1999, pp. 84-85; trad.it. *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.

1982 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1892], in *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung* (1890). *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), GSG 2, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad.it. *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato.

1982a *Über soziale Differenzierung* [1890], in *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung* (1890). *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), GSG 2, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad.it. *Sulla differenziazione sociale*, Laterza, Bari.

1984 *Philosophie des Geldes*, GSG 6, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad.it. *Filosofia del denaro*, a cura di A.Cavalli e L.Perucchi, UTET, Torino.

- 1984a *Henri Bergson* (1914), in *Aufsätze und Abhandlungen 1912-1918*, GSG 13, Suhrkamp, Frankfurt 2000, pp. 53-69; trad.it. *Henri Bergson*, in «Aut Aut», n. 204, pp. 14-26.
- 1985 *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, GSG 10, Suhrkamp, Frankfurt
- 1985a *Il volto e il ritratto. Saggi di estetica*, Il Mulino, Bologna.
- 1986 *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, Berlin 1924 (sesta ed.); tr.it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano (1986).
- 1989 *Soziologie*, GSG 11, Suhrkamp, Frankfurt 1992; trad.it. *Sociologia*, a cura di A.Cavalli, Ed. di Comunità, Milano.
- 1989a *Philosophie des Geldes*, GSG 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1989b *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band*, GSG 3, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1992 *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, GSG 5, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1992b *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, GSG 5, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1993 *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma.
- 1993a *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma.
- 1994 *La religione*, Bulzoni, Roma.
- 1995 *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- 1995a *La legge individuale*, Pratiche Editrice, Parma.
- 1995b *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, GSG 7, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1996 *La moda*, a cura di L.Perucchi con uno scritto di G.Lukàcs, SE, Milano.
- 1996a *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907)*, GSG 10, Suhrkamp, Frankfurt 1995; trad.it. *La moda*, a cura di L.Perucchi, SE, Milano.
- 1996b *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I*, GSG 7, Suhrkamp, Frankfurt 1995; trad.it. *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- 1997 *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- 2001 *La legge individuale*, Armando, Roma.
- 2002 *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen. Mélanges de philosophie relativiste*, GSG 19, Suhrkamp, Frankfurt.
- 2003 *Sulla guerra*, Armando, Roma.
- 2004 *Filosofia e sociologia dei sessi*, Cronopio, Napoli 2006 *Sul pessimismo*, Armando, Roma.
- 2006 *Sul pessimismo*, Armando, Roma.
- 2006a *Rembrandt come educatore*, in *Estetica e sociologia*, Armando, Roma.
- 2006b *Saggi sul paesaggio*, Armando, Roma.
- 2006c *Estetica e sociologia*, Armando, Roma.
- 2006d *Saggi sul paesaggio*, Armando, Roma.
- 2008 *Briefe 1880-1911*, GSG 11, Suhrkamp, Frankfurt.
- 2010 *Tendencies in German Life and Thought since 1870 (1902)*, in *Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910*, GSG 18, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 167-202.
- 2012 *Kolleghefte und Mitschriften*, GSG 21, Suhrkamp, Frankfurt.
- 2014 *Il problema della sociologia*, a cura di D.Ruggieri e L.Martignani, Mimesis, Milano.
- Sombart, W.
- 1967 *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino.

Sproles, G.B. – Burns, L.D.

1994 *Changing Appearances: understanding dress in contemporary society*, Fairchild, New York.

Squicciarino, N.

2000 *Il profondo della superficie. Abbigliamento e civetteria come forme di comunicazione in Georg Simmel*, Armando, Roma.

Stegbauer, C.

2002 *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden.

2008 *Weak und strong ties. Freundschaft aus Netzwerktheoretischer Perspektive*, in *Netzwerkanalyse and Netzwerktheorie: ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*, edited by C.Stegbauer, VS Verlag, Wiesbaden, pp. 105-119.

Stephan, A.

1999 *Varieties of Emergentism*, in «Evolution and Cognition», 59/1, pp. 49-59.

2002 *Emergentism, Irreducibility and Downward Causation*, in «Grazer Philosophische Studien», 65, pp. 77-93.

Stone, G.P.

1962 *Appearance and the Self*, in *Human Behavior and social Process. An interactionist Approach*, Routledge&Kegan Paul, London, pp. 86-118.

Stonequist, E.V.

1937 *The marginal man*, Scribner's, New York.

Tarde, G.

2012 *Le leggi dell'imitazione (1890)*, Rosenberg&Sellier, Torino.

Tilly, C.

2005 *Identities, Boundaries & social Ties*, Boulder, Paradigm.

Toscano, M.A. e Cirillo A. (a cura di)

2014 *Kosmopolis. Studi sull'integrazione sociale*, FrancoAngeli. Milano.

Tronca, L.

2014 *Come definire e analizzare le relazioni sociali: il contributo di due paradigmi relazionali*, in «Sociologia e politiche sociali», 17/1, pp. 71-95.

Turner, B.S.

1991 *Religion and social Theory*, II edition, SAGE, London.

Turner, J.H.

2003 *The structure of sociological theory*, Wadsworth, Belmont.

Usang, E.E.

- 2014 *Sociology of Landscape: Agricultural, Soil and Water Conservation in Calabar, Cross River State*, in «Research on Humanities and Social Sciences» (www.iiste.org), 4/11, pp. 77-83.
- Vandenbergh, F.
- 2010 *Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion*, in «Journal of Classical Sociology», 10/1, pp. 5-32.
- Vasquez, M.
- 2008 *Studying Religion in Motion: a network approach*, in «Method and Theory on the Study of Religion», 20, pp. 151-184
- Von Wiese, L.
- 1910 *Neuere soziologische Literatur: kritische literaturübersichten*, in «Kölner Zeitschrift zur Soziologie», 11, pp. 11-20.
- Volonté, P. (a cura di)
- 2003 *La creatività diffusa. Culture e mestieri della moda d'oggi*, FrancoAngeli, Milano.
- Vozza, M.
- 2006 *Simmel tra estetica ed epistemologia*, in *Georg Simmel e l'estetica. Arte, conoscenza e vita moderna*, a cura di C.Portioli e G.Fitzi, Mimesis, Milano, pp. 55-77.
- Weber, M.
- 1914 *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 1: Die Gemeinschaften*, hrsg. von W.J.Mommsen-M.Meyer, vol. 22.1, Paul Siebeck Mohr, Tübingen [2001], pp. 191-199; tr.it. *La comunità di mercato (1914)*, in *Il capitalismo come religione. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano [2011].
- Wellman, B.
- 1988 *Structural Analysis: from Method and Metaphor to Theory and Substance*, in *Social Structures: a network approach*, edited by B.Wellman and S.D.Berkowitz, Cambridge University Press, pp. 19-61.
- Welters, L e Lillethun, A. (etds.)
- 2007 *The fashion Reader*, Berg, Oxford.
- White, H.
- 1992 *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton University Press, Princeton. 2002 *Markets from Networks: Socioeconomic Models of Production*, Princeton University Press, Princeton.
- 2008 *Notes on the Constituents of Social Structure (Social Relations 10) – Spring '65*, in «Sociologica», n. 1/2008, <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/26576>.
- White, H., Boorman, S. e Breiger, R.
- 1976 *Social Structure from multiple Networks. I. Block-models of roles and positions*, in «American Journal of Sociology», 81, pp. 730-780.

White, H. e Godart, F.

2007 *Stories from Identity and Control*, in «Sociologica», 3, pp. 3-10.

Wimmer, A.

2002 *Multikulturalität oder Ethnisierung? Kategorienbildung und Netzwerkstrukturen in drei schweizerischen Immigrantenvierteln*, in «Zeitschrift für Soziologie», 31, pp. 4-26.

Wittgenstein, L.

1995 *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino.

Wolff, K.

1950 *The Sociology of Georg Simmel*, , The Free Press, Glencoe.

Yeung, King-To

2005 *What does Love mean? Exploring Network culture in two Network settings*, in «Social forces», 84, pp. 391-420.

Zijderveld, A.

1986 *The Ethos of Welfare State*, in «International Sociology», 1,4, pp. 443-457.